

تاريخ العرب
والعالم
مجلة شهرية مصورة تبحث في التاريخ العربي

□ صنعاء، عاصمة اليمن بجوامعها المتعددة ومنازلها التقليدية. من كتاب: Le Monde arabe.



الغلاف الأول:

□ السادة والسيدات يمارسون هواية الصيد بواسطة الصقور.

من مجلة: Histoire Magazine No. 34, Dec. 1982.

● المقالات والدراسات ترسل باسم رئيس التحرير على عنوان المجلة ص.ب ٥٩٠٥ في بيروت.

● المقالات والدراسات التي تنشر لا تعبّر بالضرورة عن آراء المجلة.

● المواد الواردة إلى المجلة لا ترد إذا لم تنشر.

تاريخ العرب والعالم

مجلة شهرية مصورة تعنى بشؤون التاريخ

العددان ٨٩/ ٩٠ ● آذار — نيسان ١٩٨٦

تصدر عن دار النشر العربية في منتصف كل شهر

صاحبها ورئيس تحريرها : فاروق البربير

المستشار : د. أنيس صايغ   المدير المسؤول : محمد مشموشي

قسم التوثيق والأبحاث : شذا عدرة

قسم التوزيع والاشتراكات : علي عبدالساتر

المخرج الفني : سالم زين العابدين

الانتاج: مطبعة المتوسط.

التوزيع: الشركة اللبنانية لتوزيع الصحف والمطبوعات.

ثمن النسخة

البلد	الثمن	البلد	الثمن
لبنان	١٢ ل.ل.	سوريا	١٢ ل.س.
العراق	١ دينار	تونس	١,٥ دينار
السعودية	١٠ ريال	الكويت	١ دينار
الأردن	٨٠٠ فلس	الامارات	١٠ درهم
البحرين	١ دينار	قطر	١٠ ريال
مسقط	١٠٠٠ بيزة	بريطانيا	١,٥ جنيه
صنعاء	١٠ ريال	ليبيا	١ دينار
		مصر	١ جنيه

الاشتراكات

(بما فيها أجور البريد الجوي)

- في لبنان: للأفراد ١٠٠ ل. ل.
- للمؤسسات والدوائر الحكومية ٢٥٠ ل. ل.
- في الوطن العربي: للأفراد ٣٥ دولاراً
- للمؤسسات والدوائر الحكومية ٧٥ دولاراً
- خارج الوطن العربي: للأفراد ٥٠ دولاراً
- للمؤسسات والدوائر الحكومية ١٠٠ دولاراً
- اشتراك تشجيعي ١٠٠٠ ل. ل.
- تدفع قيمة الإشتراك مقدماً نقداً أو حوالة مصرفية

ص.ب. ٥٩٠٥ — بيروت، لبنان ● بناية أبو هليل
شقة ١١ ● شارع السادات — تلفون ٨٠٠٧٨٣

HISTORY OF THE ARABS AND THE WORLD

EDITED BY FARUK BARBIR
PERIODICAL ILLUSTRATED
MAGAZINE PUBLISHED FROM SADATE ST.
ABOU HILEIL BLG. P.O.B. 5905 TEL. 800783
BEIRUT, LEBANON

Vol. 8, No. 89/90 ● March – April 1986

ANNUAL SUBSCRIPTION : $100 (INCLUDING $25 FOR ADDITIONAL AIR MAIL CHARGES)
MAIL ALL COMMUNICATIONS, INCLUDING SUBSCRIPTIONS TO:
«HISTORY OF THE ARABS AND THE WORLD»

في هذا العدد

■ المقالات الواردة توزّع حسب التبويب الفني للمجلة ولا علاقة لذلك بمكانة الكاتب. مع حفظ المكانة الإجتماعية للكتاب، تراعى في الألقاب الصفات العلمية فقط ■



رسائل تاريخية

من ابراهيم باشا إلى مصطفى آغا بربر

د. عمر عبد السلام تدمري

تُعتبر الرسائل الرسمية التي تصدر عن السلاطين والملوك والأمراء، إلى وزرائهم ونوابهم وولاتهم، في مقدمة الوثائق التي يمكن أن يعتمدها الباحث كمصدر أساس لكتابة التاريخ، والعودة إلى الوثائق في السجلات والمحفوظات من أهم متطلبات الأبحاث التاريخية في هذه المرحلة من العصر، وخاصة بعد أن أصبح الاطلاع على تلك السجلات متيسراً بعد العناية التي بذلتها الحكومات والمؤسسات والمراكز العلمية والثقافية في هذا المجال.

ولا نغالي إذا قلنا إن سجلات المحكمة الشرعية بطرابلس تعتبر من أهم السجلات الرسمية ذات القيمة التاريخية في لبنان، إن لم تكن هي أهمها على الاطلاق. ومن خلال المادة التي تضمها هذه السجلات يمكن استخراج عشرات المؤلفات ومئات الأبحاث والدراسات في مختلف الاتجاهات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والتجارية والصناعية والعمرانية والثقافية.. فهي تشتمل على وثائق ونصوص تاريخية هامة لا تتوفر في المصادر التاريخية المتداولة. ومن بين تلك النصوص «ست رسائل» بعث بها «إبراهيم باشا بن محمد علي» صاحب مصر، إلى «مصطفى آغا بربر» متسلم طرابلس، يبشره فيها بانتصارات جيشه على القوات العثمانية، حين قام بحملته الشهيرة إلى بلاد الشام في سنة ١٢٤٧ ـ ١٢٤٨هـ/ ١٨٣١م.

□ د. عمر عبدالسلام تدمري: «استاذ، دكتور في الجامعة اللبنانية، مشرف على الدكتوراه والدبلوم في الفرع الأول بكلية الآداب والعلوم الانسانية، عضو الهيئة الاستشارية للمنشورات التاريخية في اتحاد المؤرخين العرب.

ونحن إذا كنا نجد نصوصاً مشابهة لهذه النصوص، في الرسائل التي كان يبعث بها «إبراهيم باشا» إلى أبيه «محمد علي» في مصر، وفي بعض الرسائل المنشورة التي بعث بها إلى متسلم دمشق وغيره، فإن نصوص الرسائل المدونة في سجلات المحكمة الشرعية بطرابلس تأتي لتعزز مادة تلك الرسائل «الوثيقة»، فهي ليست رسائل بشرى وتهان كما حملت في عناوينها، بقدر ما هي وثائق تاريخية أساسية تقدم معلومات تفصيلية عن الوقائع الحربية.

وسوف يجد الباحثون ـ وخاصة من يهتم منهم بتاريخ الحملة المصرية على بلاد الشام ـ نصوصاً هامة تعكس صدى المعلومات الرسمية عن المعارك العسكرية، وأخبار الانتصارات «المصرية ـ العربية»، على «الأتراك ـ العثمانيين».

فقد تضمن السجل رقم (٥٢) النصوص الكاملة لتلك الرسائل التي كتبت بلغة عربية ضعيفة ركيكة، حافلة بالأغلاط النحوية، واشتملت على كثير من الألفاظ والمصطلحات التركية المتداولة آنذاك. وسأعمل على تصويب بعض الأغلاط، وشرح وضبط وتحقيق بعض الألفاظ والمصطلحات الواردة في النصوص، مع الاشارة إلى أهم ظاهرة اعترت صياغتها، وهي حذف الألف بعد «واو» الجماعة في الأفعال، مثل «قالو» و «كانو».

ونظراً لكثرة الأغلاط، من جهة، والمصطلحات، من جهة أخرى، فإن الحواشي ستكون كثيرة بالقياس إلى المادة الأساسية.

أما نصوص الرسائل فتتناول الانتصارات التالية:

١ ـ فتح عكا. (يوم الأحد ٢٧ ذي الحجة سنة ١٢٤٧هـ/ ٢٧ أيار (مايو) ١٨٣١م).

٢ ـ فتح حمص. (يوم السبت ٩ صفر سنة ١٢٤٨هـ/ ٨ تموز (يوليو) ١٨٣١م).

٣ ـ فتح حلب. (يوم الأحد ١٧ صفر سنة ١٢٤٨هـ/ ١٦ تموز (يوليو) ١٨٣١م).

٤ ـ موقعة بوغاز بيلان. (يوم الأحد ٢٧ صفر سنة ١٢٤٨هـ/ ٢٦ تموز (يوليو) ١٨٣١م).

٥ ـ دخول اركلي (هِرَقْلِيَة). (يوم الجمعة ٢٥ جمادي الأول ١٢٤٨هـ/ ٥ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٣١م).

٦ ـ أسْر الصدر الأعظم. (يوم الجمعة ٢٩ رجب سنة ١٢٤٨هـ/ ٢١ /كانون الأول (ديسمبر) ١٨٣١م).

وقد أتت حملة «إبراهيم باشا» على بلاد الشام في السنوات الأخيرة من حكم مصطفى آغا بربر لمدينة طرابلس وولايتها التي كانت تشتمل على جَبَلَة ولاذقية العرب، في الشمال، والبترون وجبيل وبلادها في الجنوب.

والمعروف أن «بربر آغا» حكم طرابلس على أربع دفعات:

١ ـ (١٨٠٠ ـ ١٨٠٨م).
٢ ـ (١٨١٠ ـ ١٨٢٠م).
٣ ـ (١٨٢١م).
٤ ـ (١٨٣١ ـ ١٨٣٣م).

وكان موالياً للأمير «بشير الشهابي»، وتابعاً لـ «إبراهيم باشا» الذي أعاده إلى طرابلس مع بداية حملته إلى بلاد الشام. وكانت وفاته في قرية «إيعال» التابعة لقضاء الزاوية، والقريبة من طرابلس، يوم الاثنين ١٨ شوال ١٢٥٠هـ/ ٢٨ نيسان (إبريل) ١٨٣٠م.

(راجع الرسالة المخطوطة التي نشرناها على صفحات هذه المجلة بعنوان «نفح العنبر بتاريخ ٠ بربر» لالياس صدقة الطرابلسي ـ العدد رقم (٢٥) ص ٢٤ ـ ٣١).



☐ إبراهيم باشا.

الرسالة الأولى

بلردي[1] مُنيف بشري[2] باخذ عكا عنوة:

«افتخار الأماجد والأكارم، حاوي صنوف المكارم، بربر زادة[3] السيد مصطفى آغا[4]، متسلم محروسة طرابلس شام حالاً.

بعد السلام التام.

المَنْهِيُّ إليكم، أنه أمس، تاريخه يوم الأحد المبارك، قد هجمت عساكرنا المصرية الظافرة، بالقوة والسَطوة القاهر[5]، على عكة المُنْدَكَّة، وبالحال صعدو[6] إلى أسوارها وتملَّكوها ووطئوا أبراجها الرفيعة بأرجلهم، وداسوها بقوة الحرب والنار الدايمة. ولما أن الأعدا لم يتملَّكو الطاقة للثبات أمام عساكرنا، ولم يحتملو شدة حربنا، في الحال رفعوا الرايات، وطلبوا الأمان.

ومن حيث أن العفو صدقة الظفر، فمرحمة منا على الحريم والأطفال وفقرا الأهالي الذين داخل عكا، وقد انعمنا بالأمان، والراي إلى الجميع، وأخرجنا «عبدالله باشا» وكتخداه[7] ودايرته إلى أوردينا[8] المنصور، واستولينا على عكة عنوة وقهراً، والحمد لله رب العالمين.

فلأجل إعلان هذه البشرى الموجبة السرور والأفراح إلى الجميع، حررنا لكم مرسومنا هذا من ديوان معسكر عكا، لتعلنو مضمونه بالشنّك[9] والسرور، وتداومو على الدعوات الخيرية بدوام دولة أفندينا ولي النِّعَم والدنا العظيم».

في ٢٨ ذي الحجة سنة ٤٧

بختم سعادة الدستور الجسور الحاج
إبراهيم باشا المعلوم

(١) في الأصل «بلدردي»، وما أثبتناه يتفق مع الصيغة المستخدمة في بقية الرسائل. وهي اختصار للفظ «بيورلدي» (Buyurulti)، وتاتي بلفظ «بورلدي» و «بيولدي» بحذف الراء، وتجمع على «بيورلديات»، اصطلاح تركي بمعنى: مرسوم، أو أمر، أو بيان، أو تعميم، أو إعلان.

(٢) كذا في الأصل بإثبات النقطتين تحت الياء.



☐ مصطفى آغا بربر حاكم ولاية طرابلس.

(٣) زاده: لفظ فارسي بمعنى ابن أو مولود، انتقل إلى التركية للمعنى نفسه، ويأتي بعد اسم العائلة كما هنا: «مصطفى بربر زادة» فيكون «مصطفى بن بربر».

(٤) آغا: اصطلاح تركي بمعنى كبير أو رئيس (Agha).

(٥) كذا في الأصل، والصحيح «القاهرة».

(٦) كذا بحذف الألف بعد الواو في الآخر، وستأتي الاكثرية الساحقة من الافعال المماثلة على هذا النحو، وسألتزم بإيرادها كما في الأصل.

(٧) كِتْخداه: من «كِتْخدا» (Kethida) وهو اصطلاح تركي بمعنى: امين السر، او المساعد، او وكيل الأعمال.

(٨) أوردينا: من الأوردي. كلمة تركية تعني مخيم العسكر.

(٩) الشنّك: كلمة تركية تعني المُفَرْقَعات التي تُطلق في الجو.

الرسالة الثانية

بلردي بشرة[1] بأخذ حمص سعادة إبراهيم باشا المعظَّم:

«قدوة وافتخار الأماجد الكرام، ذوي المجد والاحترام، متسلم طرابلس الشام حالاً، بربر زادة السيد مصطفى آغا، زيد مجده.

غبّ[2] التحية والتسليم، بمزيد الاعزاز والتكريم، الـمُبْدي إليكم أنه أمس تاريخه نهار السبت المبارك الواقع في ٩ شهر صفر سنة ٤٨ الساعة في السبعة من النهار، قد كان ابتدا وصول عساكرنا المنصورة التي بمعية[3] ركابنا إلى بَحْرة حمص[4]، وفي تلك الساعة نفسها نظرو قدومنا لعساكر الخيل التركية المتحشدين بمعونة الباشاوات[5] بمدينة حمص، وحالاً هجمت عليهم العساكر المنصورة خيالة الجهادية والعرب، وضربوهم وشتتو شملهم وأذاقوهم كؤس[6] الوَبال والنكال، فقد ولّو هاربين، وإلى النجاة طالبين، فاتبعو آثارهم عساكرنا المظفَّرة، فظهر أمامهم أربع الايات[7] عساكر نظام استبانية ليه[8] قرابة، وثلاث الايات خيالة، فعند ذلك تقدمت لمحاربتهم باقي العساكر المنصورة، وترتبت الصفوف على الرسم البديع، وهجمو عليهم هجوم الأسود الكواثر[9]، وأذاقوهم كؤس[10] المنايا بطعن الحرب وفتك السيوف البواتر، ولم يحتملو سوى ساعة واحدة إلا وولو الأدبار، صارخين:

«الفِرار، الفرار» من بعد أن وقع منهم ما بين قتيل ومجروح، ينوف عن ألف وخمسماية نفر، وأخذ منهم أسرى بمسك اليد، ينوف عن الفين وخمسماية، من ضمنهم أرطلتين[١١] قد كانوا أبقوهم في قلعة حمص للمحاصرة عندما كانو عزمو على الهرب، مع جانب عساكر ارناود[١٢]. وبمجرد حلول ركابنا في اردي[١٣] الباشاوات الفارين في صحرا حمص، واستيلانا على أطوابهم[١٤] وخيامهم [و] جبخاناتهم[١٥] وساير ذخايرهم، وصارو جميعهم غنيمة لنا، فالأرطلين والعساكر الأرناوود الذي كانو القلعة عندما نظر هذا الهول المريع والظفر البديع استغاثو وطلبوا الأمان، فحيث أن العفو زكاة الظفر قد اغتناهم، ومرحمة منا أعطيناهم الأمان، وخرجو من القلعة آمنين مطمانين[١٦]، فنحمده تعالى على هذه النعمة العظيمة والموهبة الكبيرة الجسيمة[١٧]. فالآن لأجل تبشيركم أصدرنا لكم مرسومنا هذا فيلزم منكم بوصوله، تشهرو ذلك إلى كافة الرعايا بعمل شنّك، وإعلان البشاير إلى ساير المقاطعات والبلاد لكي يكونو جميعهم دايماً متبادرين على تادية*الدعا الخيري بدوام دولة وتأييد صولة سعادة أفندينا والدنا المعظم وقهر أعداه المخذولين على ممر الأيام والسنين. اعلموه.».

في ١٠ ص[١٨] سنة ٤٨.

الحاج إبراهيم
سر عسكر مصر

(١) هكذا في الأصل.
(٢) غب: فور، او بعد.
(٣) بمعية: بصحبة.
(٤) بحرة حمص: هي بُحيرة قَدَس.
(٥) كانوا ثمانية باشاوات هم: محمد باشا والي حلب وهو القائد الاكبر، وعثمان باشا والي المعدن، وعثمان باشا والي قيسارية، وعلي باشا والي دمشق، وعثمان باشا والي طرابلس، ومحمد باشا الكريدلي، ومحمد باشا فريق عسكر الجهادية، ونجيب باشا.
(٦) كذا في الأصل، والصحيح «كؤوس».
(٧) الايات: مفردها «آلاي»، اصطلاح تركي بمعنى «فَوْج».
(٨) أستبانية ليه: الجنود النظاميون الاستانبوليون.
(٩) كذا في الأصل، والصحيح «الكواسر».
(١٠) كذا في الأصل.
(١١) ارطلتين: مفردها «أَرْطَة»، وهي اصطلاح تركي بمعنى: فرقة صغيرة، او جماعة.
(١٢) كذا في الأصل، وهم «الأرناؤوط».
(١٣) اردي أو أوردي: خيام العسكر.
(١٤) اطواب: مفردها «طوب»، لفظ تركي بمعنى «مدفع».
(١٥) جبخانات: مفردها «جبخانة»، لفظ تركي بمعنى مخزن او مستودع الذخيرة.
(١٦) كذا في الأصل.
(١٧) في الأصل «الحثيمة» بالحاء المهملة والثاء المثلثة بدل السين المهملة.
(١٨) اختصار لشهر «صفر».

الرسالة الثالثة

بلردي بشارة باخذ حلب:

«افتخار الأماجد والأكارم، حاوي المكارم، بربر زادة السيد مصطفى زيد مجده. غبّ التحية، والتسليم بمراسيم الاعزاز والتكريم. المنهي اليكم مقدماً توجه لكم مرسوم افاده عن حلول ركابنا في حمص بعد ضرب الباشاوات الذي كانو محشورين بها، وقتْل ومسْك اسرا[١] من عساكرهم ينوف عن اربعة آلاف نفر وهروبهم بما بقي معهم، وفي أثنا توجههم بالطريق صودف حضور حسين باشا السردار[٢] القادم من الأستانة لمعاونتهم بما معه من العساكر، وترافقو سوية حتى اسرعوا بالدخول لمحروسة حلب، وقصدو واستنجدو أهليها الضعفا وطلبو منهم أن يعانوهم[٣] على محاربتنا، فجاوبوهم بالواقع أنهم ما لهم اقتدار على مقابلة عساكرنا المنصورة وهم رعية لمن غلب، وأما نحن بقينا لاحقينهم بقطع دابرهم على الخصوص عندما طرق مسامعنا قدوم السردار المذكور، تزايد اشتداد عزمنا، ومن شدة خوفهم وجزعهم وانواع المذلة[٤] التي استولت عليهم كانو يسيرو[٥] الليل قبل النهار[٦]، وكذلك في أثنا مرورنا بالطريق كل ما[٧] حل ركابنا في مرحلة نجد جانب عساكر من عساكر ويحضرو لدينا طالبين الأمان ويحـوزونه مرحمة بهم. وفي يوم[٨] وصولنا إلى مرحلة برنا وزيتا الذي هو يوم الأحد الواقع في ١٧ ص سنة ٥٨ كان بلغ الباشاوات المذكورين قدومنا، فتزايد عليهم الوهم والخوف، وما أمكنهم الثبات ولا ساعة واحدة. وليلة اليوم المذكور تركو خيامهم وجبخاناتهم ومدافعهم وساير ذخايرهم، وتحت جنح الظلام ولّو هاربين وإلى النجاة طالبين. وعندما أطرق مسامعنا ذلك، ركبنا بالعساكر السوارية[٩] فقط. وبحلول ركابنا بمحروسة حلب الشهبا وجدنا من عساكرهم مقدار الف نفر، فمسكناهم جميعاً باليد. ثم عُلَما ووجوه وأهالي البلدة حضرو لدينا مقدمين الاطاعة، ومن بعد تأمينهم، دخلت عساكرنا الظافرة، واستولت على المدينة وكافة الموجودات الباشاوات[١٠] الفارين. ونحن لم نزل مصممين النية أن نقتفي أثرهم ونقطع دابرهم[١١] عن آخرهم. وبقدرة الباري تعالى لا بد من الحصول على ذلك لكي نجعلهم أحدوثة بين الأمم تُنسي ذِكر عاد وثمود، ونورثهم العدم من هذا الوجود، ولأجل بشارتكم بذلك، وبهذه الانتصارات الجليلة، أصدرنا مرسومنا هذا فيلزم[١٢] بوصوله إعلانه على كافة الرعايا ليكونوا مداومين بتأدية الدعوات الخيرية بدوام دولة وتأييد صولة سعادة أفندينا ولي النِّعَم عزيز مصر القاهر، والدنا[١٣] المعظم مدى الأيام.

اعلمو ذلك واعتمدوه».

الحاج إبراهيم والي جُدّة
وسر عسكر مصر

(١) كذا في الأصل، والصحيح «أسرى».
(٢) السردار: كلمة مركبة من «سر» و «دار»، وهو اصطلاح تركي بمعنى «السر عسكر».
(٣) كذا في الأصل، والصحيح «يعينونهم».
(٤) في الأصل «المزلة» بالزاي.
(٥) كذا في الأصل، والصحيح «يسيرون».

(٦) في الأصل «النها».
(٧) كذا في الأصل، والمراد «كلما».
(٨) في الأصل «يو».
(٩) العساكر السوارية: اصطلاح تركي بمعنى العساكر الخيالة.
(١٠) كذا في الأصل، والصحيح «للباشاوات».
(١١) في الأصل «دابهم» بسقوط الراء.
(١٢) في الأصل «فليزم» بتقديم اللام.
(١٣) في الأصل «ولدنا» والصحيح ما أثبتناه.

□ الامير بشير الشهابي.

الرسالة الرابعة

بلردي مُنيف بُشْرَى:

«افتخار الأماجد والأكارم، حاوي المحامد والمكارم، متسلمنا بمحروسة طرابلس الشام حالاً، بربر زادة السيد مصطفى، زيد مجده.

غب التحية والتسليم، بمراسيم الاعزاز والتكريم. المنهي إليكم انه يوم الأحد المبارك الواقع في ٢٧ ص سنة ٤٨ قد توفق حلول رِكابنا في العساكر المنصورة إلى مرحلة قرامرط[1] لأجل ضرب وتدمير عساكر الدشمان[2] المتحشدين في بوغاز بيلان[3]، والساعة ستة من النهار المذكور قد تحرك رِكابنا من المرحلة المذكورة بالعساكر المنصورة والأطواب المهولة، وبحيث أن البوغاز المتحصنين به بالقرب إلى المنزلة التي حل رِكابنا بها.

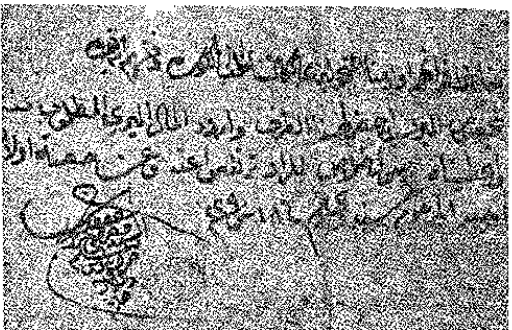
وفي الساعة تسعة من النهار كان المصادف من عساكر الدشمان، وابتدا[4] ضرب الأطواب عليهم. وبوجود تحصنهم لعلوّ[5] الطوابي، وعُسْر الطرقات. فمع هذا جميعه ما افادهم شيء سوى انه في مسافة ساعتين الذي تبقى منهم من بعد الذي قُتل وأخذ اسير[6] بمسك اليد، ما بين جريح وسليم قد فرو هاربين وللنجاة طالبين مهرولين إلى ناحية «ادَنَة» عن طريق «اسكندرونة» وتركو أطوابهم وموجوداتهم. وعند ذلك أمرنا بتوجيه العساكر السوارية المنصورة الجهادية، وخيالة العرب، لأجل اتباع أثرهم ومسكهم جميعهم، بحيث لا ينفد منهم أحد، وبحوله تعالى لا بد من الحصول على المراد وتدمير الجميع.

فبناء على ذلك، أصدرنا لكم مرسومنا هذا لكي بوصوله تعلنو هذه البشارة إلى ساير المقاطعات، ليكون[7] جميعاً حايزين السرور والحبور على هذه النصرة العظيمة والمنّة الجسيمة[8]، ويكونو مداومين بالدعوات الخيرية بدوام هذه الدولة السعيدة وحفظ وجود سعادة أفندينا ولي النِّعَم والدنا الأعظم صاحب السعادة، على ممر الأيام.

اعلمو ذلك واعتمدوه غاية الاعتماد.

بولردي».

الحاج إبراهيم والي جُدّة وسرّ عسكر[9].



□ إمضاء مصطفى بربر الرسمي.

(١) كذا في الأصل، والصحيح «قراموط» وهو «خان قراموط». (انظر كتاب: البطل الفاتح إبراهيم باشا وفتحه الشام ١٨٣٢ لداود بركات ـ ص ٥٣).
(٢) الدُشمان: فارسي محض، وهو العدو. ومنه التركي دُشْمان. (معجم الألفاظ الفارسية المعربة، للسيد ادي شير ـ ص ٦٤).
(٣) بوغاز بيلان: واد بين جبلين عاليين، تمر فيه القوافل بين حلب والاسكندرونة. اشتهر في التاريخ بمناعته، وكان ممر جميع الجيوش المقبلة من الغرب إلى الشرق.
وفي الأصل «بيلال» باللام بدل النون، وهو تحريف.
(٤) في الأصل «ابتده».
(٥) في الأصل «لعل».
(٦) كذا في الأصل، والصحيح «اسيراً».
(٧) كذا في الأصل، والصحيح «ليكونوا».
(٨) في الأصل «الجثيمة».
(٩) وقد أرسل إبراهيم باشا رسالة مماثلة لهذه إلى متسلم دمشق أحمد بك العظم، ولكن تاريخ الموقعة يختلف هناك عما هنا، إذ جاء فيها: إنه نهار الاحد الواقع في ١٢ ربيع أول سنة ١٢٤٨ قد لاقت حلول ركابنا بالعساكر المنصورة إلى مرحلة خان قراموط لأجل ضرب عساكر المحتشدين في بوغاز بيلان». وبقية الرسالة لا تختلف عن الرسالة الموجهة إلى بربر. (راجع كتاب: البطل إبراهيم الفاتح ـ ص ٥٣).

الرسالة الخامسة

بلردي بشري:

«افتخار الأماجد والأكارم، حاوي صنوف المكارم، متسلمنا بمحروسة طرابلس حالاً، بربر زادة السيد مصطفى آغا، زيد مجده.

غير خافيكم، أنه قبل الآن طرق مسامعنا تقرب عساكر الدشمان إلى أولوقشلق[1]، اقتضى رتبنا مقدار ألف خيال من العرب المصرية، ومقدار ألفين خيالة وبَيادة[2]، منهم جانب عسكر دالاتيه[3] وسكمان[4]، وما بقي عشاير ونفر عام من هذه البلاد، ونصبنا عليهم باش بوغ[5] مير لاي[6] الحاج سليم بيك والي جوخدار[7] سابقاً إبراهيم آغا، وارسلناهم عن طريق كولك بوغازي، ونحن تحرك ركابنا من أدَنَة عن طريق سيرجك بوغازي، بالاي واحد سواري[8] وأورطة واحد بيادة، فوصلنا إلى قريت[9] نمرون، ورد[10]

لنا معروض من البَيْك والآغا المومي إليهم[11] بإفادة أن الذين حضروا إلى أولو قشلق فهم كربرلي[12] أوغلي محمد باشا، وعلي باشا الهارب من الشام، وعلّوش باشا الهارب من اللاذقية، وصادق باشا مع من تجمع عندهم من العساكر الخيالة والبيادة.

وإنهم يوم الاثنين الماضي الواقع في ٢١ جماد أول سنة ١٢٤٨ تقابلو معه وضربوهم ضربة هايلة وقتلو منهم ينوف عن أربعماية قتيل، وأخذو منهم ينوف عن خمسماية رأس خيل، وشلّحو[13] كافة عساكرهم البيادة، وضبطو موجوداتهم وخيامهم وجبخاناتهم، والذي بقي منهم ولّوا الأدبار صارخين: الفرار، الفرار» ومن شدة خوفهم وجزعهم[14] ما أمكنهم الدخول إلى «اركلي»[15] بل قصدو قونية، وعساكرنا المنصورة دخلو إلى «اركلي». وأمس أيضاً كان حلول ركابنا بها. وحيث قد شاع وذاع[16] مرحمة الدولة المصرية ورفقها بالعباد، وحولت وسألت عساكرها، فجميع رعايا سناجق[17] هذه الأطراف، مثل المعدن، وقَيْسَريَّة وغيرهم[18]، لِحَدّ أبج أبلي، جميعاً قدّمو الاطاعة، ودخلت بلادهم في حوزة الأحكام المصرية ونالو الأمن والراحة. وقد صممنا النية بعد الاتصال على حيرا لنا (؟) ضربنا على القيام بالأردي المنصور جميعه إلى قونية لأجل طرد ما بقي من عسكر المخالفين، فنحمد الله تعالى على هذه الانتصارات الجليلة، ولأجل حصول السرور إلى كافة الأهالي، اقتضى، أصدرنا مرسومنا هذا إليكم، فيلزم بوصوله تعلنوه على الجميع ليداومو على تأدية الأدعية الخيرية بدوام تأييد هذه الدولة الزاهرة[19] المصرية مدى[20] الأيام.

يكون معلومكم».

في ٢٦ جماد أول سنة ١٢٤٨.

شقه

(١) قُشْلق: أو قُشْلاق، أو قيشلاق، أو قيشلق. هو المكان الذي تقيم فيه بعض الجماعات في الشتاء، مثل التركمان أو الغجر وغيرهم. ثم أصبح اصطلاحاً يعني المعسكر أو ثكنة الجيش.

(٢) بَيَادة: من العسكر المشاة، وعكسه الخيالة. وهو لفظ فارسي، معرَّب بيادة أي الراجل. ومنه بيادة بالتركية. وعنه معرَّب أيضاً البَيْذَق، أي الدليل في السفر، والماشي راجلاً. معجم الألفاظ الفارسية ــ ص ٣٢.

(٣) دالاتية: من «دالي» وهو زعيم القوم.

(٤) سُكمان: أو سكبان (بالباء الموحدة). هم في الأصل فرقة حراس الكلاب. ثم أُلحقت هذه الفرقة بالجند الإنكشارية. وكان بداية ظهورها في النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي. (انظر: تراجم الأعيان ٢/٢٥٩).

(٥) باش بوغ: رئيس فرقة الثيران (بوغا) (Boga). (المعجم التركي ــ العربي ــ الجزء الأول ــ ص ٢٤٩ ــ طبعة وزارة الثقافة والاعلام ــ بغداد).

(٦) في الأصل «مير لوي»، والصحيح ما أثبتناه، ومعناه: قائد قوة الأمن. (ميرالاي).

(٧) جو خدار: أو جوقدار. كلمة فارسية تعني رداء الصوف. ثم أصبحت اصطلاحاً يطلق على من يهتم بملابس السلطان. وأحياناً كان يكلف بمهام الحاجب. كما أطلق المصطلح على من يكلفه السلطان أو الوالي بمهمة خارجية. وهنا بمعنى مندوب أو رسول الوالي.

(٨) سواري: في الأصل «سواي» بحذف الراء.

(٩) كذا في الأصل.

(١٠) في الأصل «ودر».

(١١) كذا في الأصل، والصحيح «لهما».

(١٢) كذا في الأصل، ولعلّ الصحيح «كوبريلي»، وهي أسرة مشهورة لعدة وزراء أتراك. لهم مكتبة مشهورة في اسطنبول فيها كثير من المخطوطات العربية.

(١٣) شلّحو: لفظ عامي بمعنى سلبوا.

(١٤) في الأصل «جذعهم» بالذال، وهو تصحيف.

(١٥) في الأصل «أوده كلي» والصحيح ما أثبتناه، ويقال «أوركلي».

(١٦) في الأصل «زاع» بالزاي.

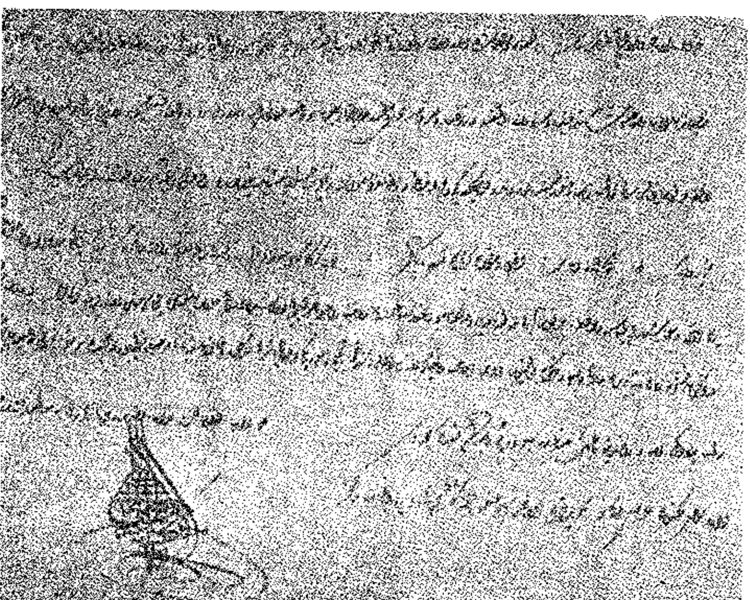
(١٧) سناجق: مفردها سنجق: (بكسر السين المهملة)، وهو اللواء. وفي الفارسية «سنجوق».

(١٨) كذا، والصحيح «غيرها».

(١٩) في الأصل «الذهرة».

(٢٠) كذا في الأصل بإثبات النقطتين تحت الياء.

☐ أحد الفرمانات التركية الموجهة إلى بربر.



الرسالة السادسة

بلردي يتضمن النصرة:

«افتخار الأماجد والأكارم، حاوي المكارم، متسلمنا بمحروسة طرابلس الشام حالاً، بربر زادة السيد مصطفى آغا، زيد مجده.

غير خافيكم، أنه يوم الثلاثة في ٢٦ ب سنة ٤٨ طرق مسامعنا قدوم سلحدار[١] الصدر الأعظم[٢] بمقدار عشرة آلاف عساكر ارنبود، وعلى قريت[٣] تسله الكاينه بعد مسافة ساعة ونصف عن قونية الموجود بها من طرفنا عساكر السُكمان والدالاتية، فحالاً نهضنا بالاي بَيادة والاي سواري، وبد[٤] المقابلة معهم اشتعلت نار الحرب، وكلمح البصر ظبطنا منهم ستّت[٥] مدافع بمهماتهم، وعدا عن المقتولين مسكنا منهم مقدار الفين عساكر يُسَرا[٦]، وما بقي ولّو الأدبار.

وفي يوم الأربعة بلغَنا أيضاً قدوم جانب عساكر سواري وبيادة[٧] إلى خان بعيد عن قونية أربع ساعات، فتحرك ركابنا بالاي انفار بَيادة، والاي سواري، وثلاثة بطاريات[٨] مدافع. وبوصولنا زعمو[٩] أوليك أن يأتيهم إمداد، وقصدو المحاصرة، فابتدا ضرب المدفع على حايط الخان، فمنهم السواري ولّو هاربين، والبَيادة طلبو الأمان. فمرحمة بهم اخرجناهم آمنين مطمانين[١٠]. ووُجِد معهم سلحدار كردلي[١١] اوغلي محمد باشا.

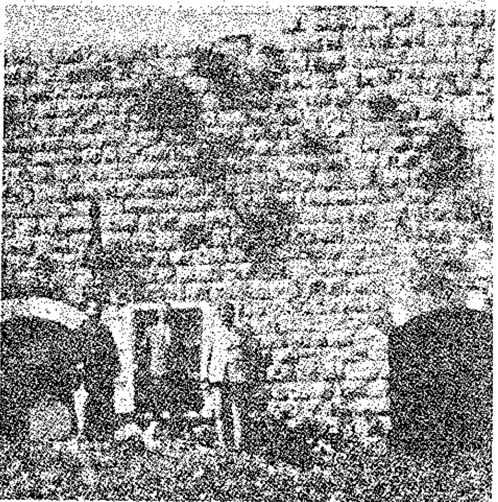
ثم أمس تاريخه يوم الجمعة المباركة الموافق في ٢٩ ب سنة ٤٨ حضر الصدر الأعظم[١٢] على قونية بالأردي بتمامه، وخرجت عساكرنا السواري لمصادمتهم. وفي الساعة ٨ من النهار ابتداء[١٣] الحرب والقتال، يوم تشيب من ذكره الأطفال، وبقي الحال ما حال، وإلا من ما زال لحد الساعة اثنتين من الليل، فمسكنا الصدر الأعظم نفسه بمسك اليد، وظبطنا كافة مدافعهم الكثيرة العدد بمهماتهم، وعدا عن المقتولين والمجروحين، أخذ من عساكرهم أسرى[١٤] ينوف عن عشرة آلاف نظام[١٥] وغيره.

فحمداً لله تعالى على هذه الانتصارات الجليلة.

والآن لأجل تبشيركم، اقتضى، أصدر[١٦] مرسومنا هذا، فيلزم[١٧] إعلانه على كافة الرعايا لأجل يتضاعف سرورهم ويداومو على تأدية الدعا بدوام بقاء سعادة أفندينا ولي النِّعم والدنا المعظم مدى الأيام.

والسلام»[١٨].

شقه



□ باكية برسا أو باكية بربر.

(١) سَلَحْدار: كلمة مركبة من «سلاح» و «دار»، وهي في التركية اصطلاح لصاحب سلاح الوزير أو الياور (المرافق الخاص). واسمه رؤوف باشا.
(٢) الصدر الأعظم: اصطلاح تركي يقصد به رئيس الوزراء لدى السلطان.
(٣) كذا في الأصل.
(٤) كذا في الأصل.
(٥) كذا في الأصل.
(٦) كذا في الأصل، والصحيح «أسرى».
(٧) في الأصل «بيانه» وهو تحريف.
(٨) في الأصل «بطا زيادات»، وهو تحريف.
(٩) كذا في الأصل، والصحيح «زعم».
(١٠) كذا في الأصل، والصحيح «مطمئنين».
(١١) كذا، وهو «الكريدلي».
(١٢) هو رشيد باشا.
(١٣) كذا في الأصل.
(١٤) في الأصل «يسيري».
(١٥) كذا في الأصل، والصحيح «نظامي».
(١٦) كذا في الأصل، والصحيح «أصدرنا».
(١٧) في الأصل «فليزم».
(١٨) انظر النصوص في السجل رقم (٥٢) حسب الترقيم الذي وضعته «رابطة إحياء التراث الفكري في طرابلس والشمال» المتضمن لسنوات (١٨٣١ ــ ١٨٣٤) ــ ص ٢٢ و ٣٦، ٣٧ و ٣٩ و ٤٨ و ٧٧.



الرملة في فلسطين، امارة بنو جرّاح.

بنو جرّاح
أمراء الرّملة

د. سامي مكارم

ينتسب بنو جراح إلى قبيلة طيء اليمنية[1]. وقد نشأوا في فلسطين في منطقة البلقاء في جبل الشراة. وقد كانت قبيلة طيء قبل ذلك مستوطنة المناطق الشمالية من الصحراء العربية، ولكنها ما لبثت أن تركت موطنها ذاك لتشترك بالفتح العربي وتستقر في غالبيتها في بلاد الشام[2].

وحوالي نهاية القرن الثالث للهجرة أخذت حركة القرامطة تمتد نحو العراق والشام فاتجهت قبيلة طيء إلى الأطراف الجنوبية من بلاد الشام، لتشارك في حروب القرامطة مغتنمة في ذلك الفرصة لتحقيق مصالحها الشخصية. وقد آلت رئاسة بني طيء زمن الفاطميين إلى بني جراح الذين تمكنوا من إقامة امارة ذات نفوذ بزعامة شيخهم مفرّج بن دغفل بن جراح ثم ابنه حسان في فلسطين[3]. كذلك قامت امارات أخرى في بلاد الشام كإمارة بني عليان الكلبيين في منطقة دمشق وامارة بني مرداس الكلابيين في منطقة حلب[4].

وعندما زحف الحسن بن أحمد القرمطي الملقب بالأعصم إلى مصر انضم إليه بنو طيء بقيادة زعيمهم حسان بن مفرج[5]. وفي ذي الحجة سنة ٣٦٠/تشرين الأول ٩٧١ تمكن القرامطة من أسر والي القلزم الفاطمي عبدالعزيز بن يوسف وعسكروا في عين شمس مهددين القاهرة ذاتها[6]. حيال هذا الأمر استعمل القائد الفاطمي جوهر الصقلي الحيلة ورشا الأعراب الذين كانوا يناصرون القرامطة ومنهم بنو جراح. ولما التحم الجيشان في ربيع الأول، ٣٦١/كانون الثاني ٩٧٢، حمل الفاطميون على ميمنة جيش القرامطة في حين أخذ بنو طيء بقيادة حسان بن مفرج وغيرهم من الأعراب كبني عقيل ينهبون القرامطة. وبذلك استطاع الفاطميون دحر القرامطة وردهم إلى الشام[7]. وما لبث الحسن الأعصم أن ترك الشام عائداً إلى الأحساء للقضاء على عصيان داخلي، غير أنه ما إن قضى على هذا العصيان حتى أعاد الكرة في محاولته قهر الخليفة الفاطمي. وقد استطاع أن يعيد بني جراح إلى صفوفه بعد أن أغراهم بالمال. غير أن الخليفة الفاطمي المعز فعل فعلته الأولى واستطاع إغراء بني جراح فتخلوا عن القرامطة الذين انهزموا وعادوا إلى الأحساء وكان ذلك سنة ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م[8].

وقد أدرك الفاطميون بعد هذه المعركة أهمية بني جراح فراوا أن يستعينوا بهم للقضاء على ما تبقى من نفوذ قرمطي في بلاد الشام فأخذ المعز يستميلهم إليه[9]. فأعلن أمير بني طيء مفرج بن دغفل بن جراح دخوله في طاعة الفاطميين.

غير أن ولاء بني جراح للفاطميين بقي ولاء واهياً يقوم على مدهم بالمال وإلا انحرفوا إلى غيرهم. وهذا ما حدث عندما انضم مفرج بن دغفل بن جراح إلى افتكين التركي في عصيانه ضد الفاطميين بعد أن انضم إليهما الحسن الأعصم القرمطي. حيال هذا الأمر استمال الخليفة الفاطمي العزيز بالله مفرّج بن دغفل بن جراح وجعله على فلسطين[10] فاكتسبت دولة بني جراح بذلك صفة الشرعية وقد اعترفت بها الخلافة الفاطمية اعترافاً رسمياً.

من هنا نرى أهمية دولة بني جراح فهي في نظر الفاطميين شر لا بد منه، لا يستطيعون دونه السيطرة على بلاد الشام. لذلك آثر الفاطميون

المحافظة على دولة بني جراح واستمالتها بالأموال والمناصب مع العلم أن ولاء هذه الدولة للفاطميين كان ولاء واهياً. وهكذا أدرك بنو جراح انه لا مصلحة لأحد بالقضاء عليهم مما شجعهم على تبديل مواقفهم السياسية حسب مصالحهم الشخصية. وقد ظهر اعتماد الفاطميين على بني جراح مرة أخرى عندما قضى الفاطميون على فتنة أبي تغلب الحمداني[١١].

ولقد استغل بنو جراح قوتهم في فلسطين كل الاستغلال، وذلك بعد أن أدى بهم ولاؤهم الاسمي للفاطميين واعتماد الفاطميين عليهم إلى السيطرة على المناطق الجنوبية من فلسطين.

استقلال... وعودة

ولما تم لهم ذلك انتقل بنو جراح من دور الحكم باسم الفاطميين إلى محاولة الاستقلال والتعامل مع الفاطميين معاملة الند للند. غير أن العزيز بالله الخليفة الفاطمي لم يكن ليسمح بقيام من يهدد سلطته في بلاد الشام. فجرد في سنة ٣٦٩هـ/ ٩٧٩م حملة على مفرّج بن دغفل بقيادة سليمان بن جعفر بن فلاح. فترك مفرج بن دغفل الرملة ليدخلها القائد الفاطمي ويتقدم منها إلى دمشق. غير أن سليمان بن جعفر ما لبث أن عاد إلى مصر دون أن يقضي على مفرّج بن دغفل[١٢]. ويبدو أن ذلك كان اقتناعاً من الفاطميين بعدم القضاء على بني جراح ولو حاول هؤلاء العصيان والاكتفاء فقط بتأديبهم. كي يبقى بنو جراح قوة رئيسة في بلاد الشام ضد أي خطر مُداهم حتى ولو استمال هذا الخطر بني جراح. ذلك لأن إعادتهم إلى مناصرة الدولة الفاطمية لن تكون صعبةً بوجود المال والوعود التي سرعان ما يستجيب إليها هؤلاء الأعراب الأشداء.

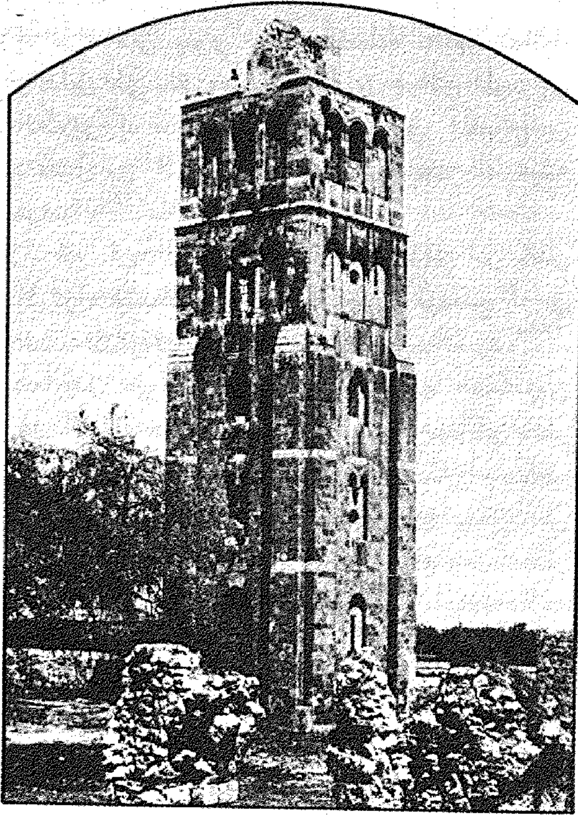
والظاهر أن تأديب العزيز بالله لبني جراح لم يكن من الشدة ما يكفي لاقناع بني جراح بالعودة إلى الحظيرة الفاطمية. فمع أن سليمان بن جعفر استطاع هزيمتهم فقد أساء بنو جراح فَهْمَ عودته المفاجئة إلى القاهرة وظنوا أنها راجعةٌ إلى قوتهم العسكرية وعجز الفاطميين عن مواجهتهم. وهكذا فما لبثوا أن استجمعوا قواهم، مما جعل العزيز بالله يجرّد حملةً أخرى ضدهم ويعقد لواءها هذه المرة للفضل بن أبي الفضل. وما إن وصل الفضل إلى فلسطين حتى تراجع مفرج بن دغفل مدركاً هذه المرة أنه عاجز عن مواجهة الفاطميين بالقوة، ليعود إلى ممارسة المرونة. وهكذا وجه إلى العزيز رسالةً يستعطفه فيها ويعلن ولاءه. لقد كان هذا هو الذي يرمي إليه الخليفة الفاطمي، لذلك طلب من قائده الكف عن ملاحقة ابن الجراح، وعاد الفضل بن أبي الفضل إلى مصر كما عاد بنو جراح إلى حظيرة الفاطميين[١٣].

غير أن خضوع المفرّج للخلافة الفاطمية لم يستمر طويلاً فسرعان ما عاد إلى فلسطين ليهيىء نفسه إلى إعلان انفصاله عن الخلافة الفاطمية[١٤]. فما كان من العزيز إلا أن جرد سنة ٣٧١هـ/٨٢ ـ ٩٨١م حملة بقيادة رشيق العزيزي لم يثبت أمامها المفرج فهُزم ولجأ إلى البريّة وأخذ يقطع عن الحجاج الطريق[١٥]، وإذ وصلت أخباره إلى العزيز أرسل الخليفة حملة تأديبية بقيادة مُفْلح الوهابي. غير أن ابن الجراح استطاع أن يهزم الحملة في ايلة ويقتل قائدها[١٦]. ثم عاد ابن الجراح إلى بلاد الشام فلقيه رشيق مرة ثانية وهزمه ليلتجىءإلى والي حمص من قِبَل سعد الدولة الحمداني. ثم قصد انطاكيا طالباً نجدة الامبراطور البيزنطي باسيل الثاني. غير أن امبراطور الروم لم يرَ مصلحة في نُصْرَته ومعاداة الفاطميين، فأشار إليه بالعودة إلى حظيرة الدولة الفاطمية. ولما لم ير المفرج من ينصره أَزْعَنَ للأمر الواقع وراح يتقرب إلى الخليفة الفاطمي ملتمساً منه العفو. فأجابه العزيز[١٧] وفقاً لسياسته الحكيمة في بلاد الشام التي كانت ترفض إزالة قوة بني الجراح وترى المحافظة عليها لتبقى قوية أمام أطماع الطامعين دون أن تبلغ بها القوة مبلغاً يهدّد السلطة الفاطمية. غير أن بني الجراح كانوا يستغلون الفاطميين فيعيشون فساداً في بلاد الشام ينهبون ويقتلون ويسلبون. وكان الفاطميون كلّما رأوا أن الأمر يكاد يفلت من أيديهم جردوا الحملات على بني جراح. وهذا ما دفع بالعزيز لتجريد حملة أُخرى على بني جراح جعل على رأسها بلتكين التركي وذلك سنة ٣٧٢هـ/٩٨٣م. وقد انضم إلى هذه الحملة

العَرَبُ القيسيون[١٨]. وقد استطاع بلتكين أن يهزم ابن الجراح ليفرَّ هذا الأخير إلى حمص ثم إلى انطاكيا حيث وضع نفسه في خدمة الروم الذين كانوا يخططون بقيادة برداس فوقاس للسيطرة على بلاد الشام[١٩]. غير ان ابن الجراح تخوف من البيزنطيين إذ ربما قايضوا عليه الفاطميين أو الحمدانيين لقاء بعض التنازلات فكاتب بكجور والي حمص من قِبَل الحمدانيين وأسرَّ له أنه في خدمتِهِ ويبدو أن ابن جراح تودّد إلى بكجور لعصيان بكجور أسيادَه الحمدانيين وتقربه إلى الفاطميين، الأمر الذي جعل ابن جراح يأمل بتوسط بكجور بينه وبين الفاطميين لاعادته إلى الرملة. أما السبب في عدم التجاء ابن جراح إلى الحمدانيين فيعود إلى العداوة المستحكمة بينه وبين الحمدانيين لقتله ابا تغلب الحمداني، كما مرَّ معنا.

كان من نتيجة خروج بكجور عن الحمدانيين أن استاء الروم لتخوفهم من إحلال دولة فتية بقيادة بكجور محل الحمدانيين الضعفاء، الأمر الذي جعل دولةً قويةً على تخوم الدولة البيزنطية من شأنها أن تسبب المتاعب للروم. لذلك نرى أنه كما استنجد سعد الدولة الحمداني بالروم ضد واليه السابق بكجور سارع البيزنطيون إلى نجدته فخرجت حملة عسكرية بقيادة برداس فوقاس لمهاجمة بكجور. فلما علم ابن الجراح بأمر هذه الحملة كتب إلى بكجور يحذره من ذلك[٢٠] فغادر بكجور حمص وسار إلى دمشق وتسلمها من القائد الفاطمي بلتكين التركي الذي كانت أوامر العزيز قد صدرت إليه بتسليم المدينة إلى بكجور. ودخل بكجور دمشق سنة ٣٧٣هـ/٩٨٣م. وكان ابن جراح في أثناء ذلك قد انسحب من الحملة البيزنطية لينضم إلى حليفِهِ السري بكجور. وهكذا أمَّن مفرج بن دغفل بن جراح صداقة الفاطميين من جديد.

غير أن حساب الحقل لم يطابق حساب البيدر ذلك أن تحالف ابن جراح مع بكجور أثار شكوك الوزير الفاطمي ابن كِلِّس فكلف رجلاً يهودياً من ابناء نحلته يدعى ابن ابي العود بمراقبة تصرفات بكجور وحليفه الجرّاحي، الأمر الذي جعل بكجور يأمر بقتلِ ابن أبي العود. حيال هذا الأمر أنذر ابن كِلِّس العزيزبالله من خطر



□ برج الرملة، امارة بنو جرّاح.

بكجور[٢١] وأخذ يكيد له لدى الخليفة الفاطمي حتى أقنعه بتجريد حملة لطرد بكجور وحليفه المفرج بن دغفل من دمشق فجُرِّدَت حملة لذلك في سنة ٣٧٨هـ/٩٨٨م بقيادة منير الخادم. وقد استطاع منير الخادم أن يدحر بكجور وابن الجراح في معركة وقعت في داريا جنوبي غربي دمشق[٢٢]. ففرّا على أثرها إلى حوران ثم إلى الرقة. ثم نرى بعد ذلك أن بكجور تقرّب من سعد الدولة الحمداني الذي أعاد إليه ولاية حمص ليدب الخلاف بينهما بعد قليل ويُقتل بكجور في معركة بينهما سنة ٣٨١هـ/٩٩١م.

سياسة التقلب

أمّا المفرّج ابن جراح فقد كان قد انفصل عن بكجور إذ لم يعد له مصلحة في تحالفه معه فخرج إلى الصحراء كعادته وعاد إلى أعمال الغزو وقطع طريق الحجاج العراقيين[٢٣]. ويبدو أن الوزير ابن كلّس لم يكن مقتنعاً بسياسة الفاطميين التقليدية في الابقاء على بني جراح

إذ نراه كان ينوي جاداً القضاء عليهم نهائياً. والدليل على ذلك وصيته وهو على فراش الموت إلى العزيز إذ قال له: «ولا تبقِ على المفرج بن دغفَل بن الجراح متى عرضت لك فيه فرصة»[٢٤].

غير أن العزيز لم يقتنع برأي ابن كلس إذ نراه يتساهل مع ابن الجراح ليسمح له في السنة التالية بدخول مصر ويقدم له ثياب الشرف[٢٥]. مما يدل على الأهمية التي كان يعلقها الفاطميون على الابقاء على بني الجراح ليدرأوا بهم أي خطر قد يطرأ لهم. ويبدو أن الحق كان بجانب العزيزبالله. ذلك أنه بعد موت الوزير يعقوب بن كلس استقل منير الخادم ببلاد الشام مما اضطر الخليفة العزيز إلى تجريد حملة عليه بقيادة غلامه منجوتكين التركي الذي عينه والياً على الشام ومدّه بالمال والسلاح. وقد تقرب الخليفة الفاطمي من بني الجراح لمحاربة عدوهم منير الخادم، فخلع على حسّان بن دغفل بن جرّاح طالباً منه الانضمام إلى قوات منجوتكين في أثناء زحفه على دمشق. وهكذا كان فما إن وصل منجوتكين إلى فلسطين حتى انضم إليه حسان بن مفرج وسارت القوات الفاطمية والتحمت مع قوات منير الخادم سنة ٣٨١هـ/٩٩١م فدارت الدائرة على منير الخادم ليقبض عليه فيما بعد ويُرْسَلَ إلى مصر[٢٦]. وقد واصل العزيز تقربه من بني الجراح لمساعدة منجوتكين في حربه ضد سعد الدولة الحمداني وحلفائه البيزنطيين.

غير أنه بوفاة العزيزبالله وتسلم الحاكم بأمر الله الخلافة الفاطمية حدث في بادىء الأمر خلاف بين القوتين الرئيستين في الدولة الفاطمية وهما المشارقة بزعامة بَرْجَوان والمغاربة بزعامة ابن عمار. فسار منجوتكين إلى مصر لمساعدة برجوان ضد ابن عمار، حيال هذا الأمر نرى أن حسان بن مفرج يعيد تمثيلية أبيه مع المعزّ في حربه ضد القرامطة. ذلك ان ابن عمار جَرَّدَ حملة لمحاربة منجوتكين بقيادة سليمانَ بنَ جعفر بن فلاح في آخر سنة ٣٨٦هـ/٩٩٧م فاستنجد منجوتكين بحلفائه بني الجراح. غير أنهم ما لبثوا أن تخلوا عنه لينضمّوا إلى سليمان بن جعفر بن فلاح، وبذلك استطاع القائد الفاطمي أن ينتصر على منجوتكين[٢٧]. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل نرى عليَّ بن المفرج بن الجراح يقبض فيما بعد على منجوتكين ويسلمه إلى سليمان بن جعفر لقاء جائزة مالية. واقتيد منجوتكين أسيراً إلى القاهرة فاستقبله ابن عمار وأكرمه مستميلاً بذلك المشارقة[٢٨].

وهكذا عاد بنو الجراح إلى سياسة التقلّب تجاه الفاطميين فقد انضموا إلى منجوتكين ضد منير الخادم ثم تركوه وحيداً في المعركة ضد سليمان بن جعفر بن فلاح بل قبضوا عليه وسلموه إلى أعدائه.

الاستقلال... مجدداً

وهكذا نرى أن بني الجراح كانوا يتحينون الفرص للاستقلال عن الخلافة الفاطمية وقد استغلوا الخلاف الناجم بين المغاربة والمشارقة في أوائل عهد الحاكم بأمر الله لتحقيق أهدافهم. غير أنهم هذه المرة لم يعملوا لحساب أحد من الخارجين على الدولة بل أخذوا يعملون لحسابهم مستغلين الخلاف بين جيش بن الصمصامة وسليمان بن جعفر بن فلاح، وقد توجه إليهم جيش بن الصمصامة بقوةٍ لم يستطيعوا الصمود أمامها، ففروا من وجههم ليبعث المفرّج بن دَغْفَل بن الجراح برسالة مستعطفاً ابن الصمصامة الذي عفا عنه[٢٩]، تبعاً لسياسة الفاطميين القائمة على الابقاء على بني الجراح، وأبقاه على امارته في الرملة[٣٠].

غير أن ابن الجراح ما لبث أن عاود سيرته الأولى في الغزو والسلب فأخذ يعترض طريق الحج كلما سنحت له الظروف لذلك.

ويبدو أن الحكم الفاطمي لم يُثره اعتراض المفرج بن دَغْفَل لقوافل الحجاج العراقيين، ذلك لأن الحرب الباردة التي كانت دائرة بين الفاطميين والعباسيين جعلته، كما يظهر، يغضّ النظر عن اعتراض ابن الجراح لقوافل الحجاج العراقيين.

وعندما اندلعت ثورة أبي ركوة في المغرب ضد الحاكم بأمر الله واضطر الحاكم إلى استدعاء قواته من الشام، استدعى أيضاً القبائل العربية في الشام[٣١] وذلك لسببين: أولاً لمساعدته ضد أبي ركوة، وثانياً لابعادهم عن

كالخلافة الفاطمية. لذلك رأوا أن مصلحتهم تقضي بتأسيس خلافة أخرى تكون تحت سلطتهم، وتضم قسماً من البلاد الاسلامية فتستطيع بذلك ان تكسب تأييد العالم الاسلامي بخاصة إذا كان الخليفة من اهل السنة ومن البيت العلوي معاً. وربما راى بنو الجراح ما كان لثورة أبي ركوة الذي ادّعى الخلافة من اثر في تأليب المسلمين غير الشيعة في الدولة الفاطمية، على الخليفة الفاطمي حتى انه كاد أن يطيح بالفاطميين. لذلك رأى بنو الجراح بشريف مكة الحسن بن جعفر العلوي خير منازع للخليفة الفاطمي فهو، بالاضافة إلى نسبه العلوي ومذهبه السنّي، يسيطر على الحجاز وعلى الحرمين. فإذا ما نجحوا في تنصيبه خليفة يستطيعون به أن يقوّوا مركزهم الاسلامي وبالتالي أن يحصلوا على دعم كثير من المسلمين في تقويض الخلافة الفاطمية الشيعية، بالاضافة إلى أنهم يصبحون هم المسيطرون على الحج وما يدرّهُ من ثروات يستأثرون بها أين منها تلك التي يحصلون عليها من قطع الطرق على حجاج العراق. وقد حسن إليهم ذلك الوزير أبو القاسم الحسين بن علي المغربي الذي كان الحاكم قد قتل آله في مصر فالتجأ إليهم(٣٣). فلما ولي الحاكم يارختكين العزيزي (ياروخ) امارة دمشق وقيادة جيوش الشام(٣٤)، اعترضه حسان بن مفرج واستطاع أسر يارختكين(٣٥). ثم سارت جموع الأعراب إلى الرملة ففتحوها عنوةً(٣٦)، إذ ذاك كاتب الحاكم المفرّج بن دَغْفَل طالباً منه الافراج عن يارختكين لقاء مبلغ من المال، غير أن حسان بن مفرج الذي كان يارختكين في أسره قتل القائد الفاطمي بمشورة من ابن المغربي واضعاً الفاطميين تحت الأمر الواقع وقاطعاً بذلك اية فرصة امام ابيه للمصالحة مع الخليفة الفاطمي فلم يعد أمام المفرّج بن دَغْفَل إلا الاذعان لرأي ابنه حسان وابن المغربي بإعلان الحسن بن جعفر العلوي صاحب مكة خليفةً. وهكذا عهد المفرّج بن دَغْفَل إلى ابن المغربي بالتوجه إلى مكة ومرافقة الحسن بن جعفر إلى الرملة لاعلانه أميراً للمؤمنين وكان ذلك سنة ٤٠١هـ/١٠١١م(٣٧).
وقد أخذ أبو الفتوح الحسن بن جعفر الذي تلقب بالراشدبالله(٣٨) ما في مكة من مال ونزع







□ قطع فنية تعود للعهد الفاطمي (القرن الثاني عشر).

الشام في غيبة عساكره كي لا يسببوا له المتاعب.
وقد كوفىء بنو الجراح على مساعدتهم الدولة الفاطمية. ولكن ولاءهم للفاطميين لم يدم طويلاً فسرعان ما عادوا إلى قطع طرق الحج وغزو القوافل التجارية(٣٢). وشق عصا الطاعة كلما رأوا في ذلك مصلحة لهم. غير أنهم كانوا يرون أنهم لا يستطيعون ذلك وفي جوارهم دولة قوية

المَحارب الذهبية والفضية وضربها دنانير ودراهم[٣٩]، كما أخذ غير ذلك من الأموال. وبايعه شيوخ الحَسَنيِّينَ وغيرهم[٤٠] وقد تولى ابن المغربي دعوة القبائل العربية في الحجاز لمعاونة الخليفة الجديد[٤١]. ثم سار أبو الفتوح إلى الرملة قاصداً بني الجراح فلقيه المفرّج بن دغفل وولده حسان وسائر أمراء العرب وترجلوا له وقبلوا الأرض بين يديه وبايعوه الخلافة[٤٢].

غير أن الحاكم بأمر الله سرعان ما بادر إلى ضرب هذه الحركة الجديدة. فما إن علم بنفاد الأموال التي جلبها معه أبو الفتوح، حتى اتصل ببني الجراح في الرملة وأغراهم بالمال والاقطاعات فوافقوا على تخليهم عن أبي الفتوح[٤٣] كذلك استغل الحاكم الخلاف القائم بين الحَسَنيّين فولّى أبا الطيب ابن عم أبي الفتوح الحرمين وارسل إليه وإلى شيوخ الحَسَنيّين الأموال فتخلوا بدورهم عن أبي الفتوح الذي ما إن أحسّ بانقلاب بني الجَرّاح وأقربائه الحَسَنيّين عليه حتى تخلّى عن الخلافة وعاد إلى مكة وخطب للحاكم الذي صفح عنه[٤٤] وأعاده إلى منصب الامارة في مكة[٤٥] بعد أن كان بنو الجراح قد أخذوا أمواله وجردوه من ثرواته.

اما بنو الجرّاح فقد ظلوا سادةً على فلسطين حتى سنة ٤٠٤هـ/١٠١٣م عندما حنّوا إلى العصيان مرة أخرى طلباً للربح المادي. فتقرب المفرّج بن دَغْفل من البيزنطيين وأعاد بناء كنيسة القيامة التي كان الحاكم قد أمر بهدمها[٤٦]. وقد تخوف الحاكم من تزايد نفوذهم بعد أن هددوا السواحل التي ترابط فيها العساكر الفاطمية[٤٧] خصوصاً عندما رأوا أن الحاكم لم يعطهم ما كان قد وعدهم به لقاء تخليهم عن أبي الفتوح. وكان من نتيجة حب بني الجراح للمال أنهم لم يستمروا في ممالأة الروم، بل أخذوا يصادرون أموال النصارى في بلاد الشام ويضيقون الخناق عليهم فهرب كثير منهم إلى البيزنطيين ليستوطنوا انطاكيا[٤٨].

سقوط الرملة

عند ذلك جرد الحاكم في سنه ٤٠٤هـ/١٠١٣م حملة عليهم بقيادة علي بن جعفر بن فلاح كما أمر الجيوش الفاطمية في دمشق والسواحل بالاشتراك مع ابن فلاح في قتال بني الجراح[٤٩] كما أنه اتصل سراً مع ابن المدبر كاتب المفرج بن الجراح مغرياً إياه بالمال فدس السم للمفرج فمات للحال وفر ابن المدبر إلى مصر فأعطاه الحاكم ما وعده من المال ثم قتله لخيانته سيده[٥٠].

في تلك الأثناء كان علي بن جعفر بن فلاح قد وصل إلى الرملة فلم يثبت حسان بن مفرج أمامه ففر وعشيرته إلى الصحراء[٥١] ليدخل القائد الفاطمي مدينة الرملة مستولياً على أموال حسان وذخائره ثم تعقّبه فأخذ حصون حسان ومعاقله في جبل الشراة[٥٢].

وقد بقي حسان طريداً في الصحراء مدة سنتين غير أن الحاكم تبعاً للسياسة الفاطمية التقليدية سرعان ما عفا عنه عندما استعطفه حسان فأعاده إلى فلسطين ليحكم المناطق التي كانت لوالده. وهكذا دخل حسان إلى الرملة أميراً عليها[٥٣]. ولقد حافظ حسان بن مفرج على عهده الذي قطعه على نفسه للخليفة الفاطمي وامتنع عن إثارة الفتن طيلة عهد الحاكم. كما شارك في سنة ٤٠٧هـ/١٠١٦م بالاحتياط في حفظ صلب بأمر من الحاكم[٥٤] وقد ولّي عليها أبا الحسن علي بن أحمد بن الضيف[٥٥].

حلف القبائل الهزيمة

وعندما تولى الظاهر لاعزاز دين الله الخلافة الفاطمية سنة ٤١١هـ/١٠٢١م. عاد حسان بن مفرج إلى إثارة الفتن والاضطرابات على الدولة الفاطمية. ذلك أن الظاهر عهد بولاية دمشق والرملة وعسقلان إلى قائده التركي أنوشتكين الدزبري فوصل إلى فلسطين سنة ٤١٤هـ/١٠٢٣م مما أقلق حسان بن مفرج وأخذ يعد العدة لمواجهة الوالي الفاطمي الجديد[٥٦]. فعمل على تجديد الحلف القبلي الذي كان قد عقد بينه وبين شيوخ عرب الشام في عهد الحاكم. ولكن هذه المرة كان المراد من هذا الحلف مجابهة الحكم الفاطمي لا معاضدته. وهكذا اجتمعت القبائل الكبرى الثلاث وهي بنو طيء بقيادة حسان بن مفرج وبنو كلب بقيادة

سنان بن عليان، وبنو كلاب بقيادة صالح بن مرداس على التصدي لأي نفوذ فاطمي من شأنه أن يضعف سلطتهم، وقد تضمن الاتفاق بين القبائل العربية هذه على اتحاد طيء وكلب وكلاب لاخراج الفاطميين من بلاد الشام وعلى تقسيم بلاد الشام إلى مناطق نفوذ فتكون فلسطين من الرملة إلى حدود مصر لحسان بن مفرج أمير الطائيين، ودمشق وأعمالها لسنان بن عليان أمير الكلبيين، وحلب وما يليها إلى عانة على نهر الفرات لصالح بن مرداس أمير الكلابيين(٥٧). وقد حاول أمراء هذا الحلف استجلاب باسيل الثاني امبراطور الروم إليهم ولكنه لم يستجب لطلبهم(٥٨). وقد حارب أمراء الحلف أنوشتكين الدزبري واستطاعوا دحره فترك الرملة وقصد عسقلان(٥٩) وتمكن من استرجاع ما أخذه الدزبري من بلاد فلسطين(٦٠).

أما صالح بن مرداس فقد استولى على حلب بالاضافة إلى حمص وبعلبك وصيدا وحصن ابن عكار بناحية طرابلس وضم هذه المناطق إلى ممتلكاته الأخرى كمنبج وبالس ورفنيه غربي حماة(٦١). أما سنان بن عليان أمير بني كلب فتوجه إلى دمشق وحاصرها ونهب الغوطة وضرب داريا وأعمالها(٦٢) ولكنه لم يتمكن من فتح دمشق، بل بقيت صامدة بالرغم من نجدة حسان له وذلك بفضل القاضي فخر الدولة أبي يعلى حمزة بن أبي العباس نقيب الطالبيين وقد أجبر سنان على فك الحصار عن دمشق بعد أن أصيب سنان بسهم(٦٣).

الهزيمة

وقد عمل حسان بن مفرج على استغلال انتصاراته العسكرية فاشترط على الظاهر مقابل الكف عن القتال أن يقوم بأمر فلسطين من قبله كي يقوم سنان بن عليان بأمر دمشق وصالح بن مرداس بأمر حلب(٦٤) ويبدو أن محاولة حسان التقرب من الظاهر كانت نتيجة تخوفه من مغبة سعي الخليفة لكسب مودة ثلاثة من أبنائه كان الظاهر قد قرّبهم منه(٦٥) كما قرب أحد إخوة حسان(٦٦).

غير أن الظاهر رفض الاستجابة إلى محاولات



□ تدمر، التي كانت يوماً ما ملجا حسان بن مفرج.

حسان بن مفرج وأعاد الدزبري لقتال الحلف على رأس حملة تعيد النفوذ الفاطمي إلى الشام.

وكان من أسباب رفض الظاهر عقد الصلح مع حسان بن مفرج أن سنان بن عليان، أمير بني كلب مات في جمادى الآخرة سنة ٤١٩/ حزيران أو تموز، ١٠٢٨م، ليتولى إمارة الكلبيين ابن أخيه رافع بن أبي الليل بن عليان الذي كان مقرباً إلى الظاهر. وهكذا لم يعد الظاهر بحاجة إلى صداقة حسان بن مفرج.

وفي السنة التالية، أي سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م سيّر الظاهر أمير بني كلب الجديد في قوة من الجيش لتنضم إلى الجيش الفاطمي بقيادة أنوشتكين الدزبري، وقد استطاع رافع أن يضم إليه جماعة من العرب بالاضافة إلى بني كلب(٦٧).

وفي ٢٤ ربيع الآخر سنة ٤٢٠ / ١٢ أيار، ١٠٢٩ دارت معركة حاسمة في الأقحوانة قرب

طبريا بين الجيش الفاطمي بقيادة الدزبري ورافع بن أبـي الليل من جهة وحسان بن مفرج وصالح بن مرداس من جهة أخرى. وقد كانت الغلبة للدزبري ورافع بن أبـي الليل. كما قتل في المعركة صالح بن مرداس وفر حسان بن مفرج إلى الجبال(٦٨).

وهكذا استعاد الفاطميون نفوذهم في بلاد الشام واستولى أنوشتكين الدزبري على معظم المنطقة ونزل على دمشق(٦٩).

أما حلب فقد انتهت في سنة ٤٢١هـ/١٠٣٠م إلى ابنَي صالح بن مرداس (نصر وثمال) اللذين فرا من الأقحوانة(٧٠).

أما رافع بن أبـي الليل فلم يلبث أن بعدت الشقة بينه وبين الفاطميين. ذلك أن معركة الأقحوانة جعلت الفاطميين يشعرون بازدياد قوة الأمير رافع بن أبـي الليل، فانهزام الكلابيين والطائيين جعله السيد الوحيد في بلاد الشام، الأمر الذي خشي منه الفاطميون فعملوا على إضعافه. وربما رأوا أن خسارته لحلفائه الكلابيين والطائيين جعلته يعتمد في تثبيت سلطته على الدولة الفاطمية فقط، لذلك قرر الفاطميون التنكر له كيلا يتفاقم أمره ويصعب عليهم احتواؤه. وهكذا «قبضوا على أكثر ما سوّغوه إياه من الاقطاع ونافروه»(٧١). وقد أغضب ذلك الأمير رافعاً فقرر الخروج على الفاطميين وأسرع إلى الاتفاق مع حسان بن مفرج على محاربة الفاطميين ويبدو أنه لم يكن من الصعب عليه إقناع ابن الجراح بالتعاون معه ذلك لأن تعاونهما سيعيد الحلف القبلي إلى سابق عهده وسيسهل على ابن الجراح الاقتصاص من الدزبري كما سيسهل على الأعراب استرجاع ما كان لكل قبيلة من القبائل الكبرى الثلاث من مناطق نفوذ في بلاد الشام. وهكذا انضم رافع بن أبـي الليل إلى حسان بن مفرج الذي كان في أطراف بلاد الشام. وقعت بينهما وبين أنوشتكين الدزبري معركة قرب بصرى في حوران انتصر فيها الدزبري على خصميه اللذين انسحبا إلى ناحية تدمر. وقد استغل الامبراطور البيزنطي هذا الخلاف المستحكم بين حسان بن مفرج والفاطميين فأرسل إلى حسان الجراح كتاباً يقوي فيه من عزيمته ويدعوه إلى منطقة انطاكيا. فسار ابن الجراح ورافع بن أبـي الليل ببني طيء وبني كلب إلى انطاكيا وكان عددهم يزيد على عشرين الفاً(٧٢). وقد كانت هذه الهزيمة التي لحقت بحسان بن مفرج ورافع بن أبـي الليل أن جعلت الأميرين العربيين يمكثان في منطقة حلب تحت سلطة الروم طيلة عهد الظاهر. وقد أكرم امبراطور الروم حسان بن مفرج فتعزز مركزه في منطقة انطاكيا وقد جعل امبراطور الروم علان بن حسان بطريقاً(٧٣) وكان حسان يأمل بتقربه من الروم أن يساعدوه على استرجاع امارته في الرملة. وقد استغل الروم حسان بن مفرج خير استغلال، ففي سنة ٤٢٢هـ/١٠٣١م خرج جيش الروم بقيادة حسان بن مفرج بعد أن لبس خلع الامبراطور البيزنطي وزين رأسه بعلم فيه صليب(٧٤) وقصد افاميه التي كانت من أملاك الفاطميين فاستولى عليها وملك قلعتها وسبى أهلها وأسرهم(٧٥). وقد اشترك أمير الكلبيين رافع بن أبـي الليل في الدفاع عن بني طيء وأميرهم حسان بن مفرج ضد غزوات الدزبري عليهم. وقد منح امبراطور الروم حسان بن مفرج لقب أمير طرابلس(٧٦).

وفي سنة ٤٢٣هـ/١٠٣٢م جرت مفاوضات بين الظاهر والامبراطور البيزنطي رومانوس الثالث لعقد صلح بين الدولتين(٧٧)، وقد كان حسان بن مفرج حاضراً هذه المفاوضات إلى جانب الروم(٧٨).

مع الروم

وتجدر الاشارة هنا إلى أن رومانوس الثالث شدد في أثناء المفاوضات على إدراج قضية حسان بن مفرج ضمن شروط الصلح(٧٩).

وقد طالب الامبراطور من الخليفة بالسماح لحسان بن مفرج بالدخول إلى بلاده واستعادة امارته. غير أن الخليفة الظاهر لم يقبل بهذا الشرط(٨٠).

وقد تابع حسان بن مفرج من ديار الروم نشاطه الحربي إلى جانب البيزنطيين ففي سنة ٤٢٧هـ/١٠٣٥م فأنجد الروم في حربهم للاستيلاء على أمرها من أميرها النميري شبيب بن وثاب(٨١).

حلب
انطاكية
قنسرين
المعرة
اللاذقية
قبرس
انطرطوس
حمص
تدمر
طرابلس
جبيل
بيروت
دمشق
صيدا
صور
عكا
طبرية
قيسارية
نابلس
يافا
الرملة
القدس
البحر الميت
عسقلان
غزة

□ بلاد الشام

غير أن موت الظاهر في السنة نفسها قلب موازين السياسة إذ أن المستنصر خليفة الظاهر سعى إلى التقرب من حسان بن مفرج ورافع بن أبي الليل. وكان له ما أراد. فقد ظهر حسان بن مفرج ورافع بن أبي الليل إلى جانب الفاطميين وقائدهم الدزبري في حربهم ضد نصر بن صالح بن مرداس سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٨م.

وقد استطاع الأمير رافع بن أبي الليل والدزبري بمعونة حسان بن مفرج القضاء على نصر بن صالح وأخذ حلب منه(٨٢)، ثم عاد الدزبري إلى دمشق وظل يلي أمور حلب إلى جانب دمشق حتى وفاته سنة ٤٣٣هـ/١٠٤١ ــ ١٠٤٢م(٨٣). وبموت الدزبري أتيحت الفرصة لحسان بن مفرج بالعودة إلى امارة فلسطين. كما عاد ثمال بن صالح بن مرداس إلى حلب(٨٤).

انتهاء العصر الذهبي

حيال هذا الأمر ولّي الجرجرائي وزير المستنصر ناصرالدولة بن حمدان على دمشق فشغل بحرب حسان بن مفرج في سنة ٤٣٣هـ/١٠٤٢م. وقد انتهى بذلك العصر الذهبي لامارة بني الجراح في فلسطين ولم يعد يرد ذكر لحسان بن مفرج. وقد تولى امارة بني طيء بعد حسان ابنه علّان(٨٥) غير أن الدور الذي قام به علان بن حسان لم يكن من الأهمية التي كانت لأبيه وحده. وقد ورد ذكره عندما ولي الخليفة الفاطمي المستنصر بالله القائد رفقاً الخادم على دمشق بدلاً من ناصرالدولة بن حمدان فسار سنة ٤٤١هـ/١٠٤٦م رفق في جيش كبير بغية الاستيلاء على حلب، بعد أن انضم إليه أمراء الطائيين والكلبيين. غير أن علان بن حسان، كعادة بني الجراح، ما لبث أن تخلى عن رفق مما أدى إلى انهزام الجيش الفاطمي وأسر قائده(٨٦).

كذلك فعل علان بن حسان عندما سار ناصرالدولة أبو علي الحسن بن الحسين بن أحمد إلى حلب لمحاربة محمود بن نصر بن صالح بن مرداس إذ ما لبث أن تخلى عن ناصرالدولة هو وأمراء بني كلب عندما التقى الجيشان سنة ٤٥٢هـ/١٠٦٠م مما أدى إلى هزيمة ناصرالدولة والي دمشق أمام بني كلاب(٨٧).

وقد ظهر بنو الجراح على مسرح الأحداث في مؤامرة كانت تهدف إلى الاطاحة بالمستنصر بالله. ذلك أنه سنة ٤٥٨هـ/١٠٦٥م قدم أمير الجيوش بدر الجمالي إلى دمشق والياً من قبل المستنصر(٨٨). وقد أراد أن يضرب بيد من حديد، الأمر الذي أثار ناصرالدولة بن حمدان الذي كان مسيطراً على معظم بلاد الشام والذي كان مقرّباً إليه الشريف علي بن أبي الجنّ، وكان قد نفاه بدر الجمالي من دمشق(٨٩). وأدرك ناصرالدولة بن حمدان أنه لا يستطيع قهر بدر الجمالي إلا بمعونة بني الجراح. لذلك نرى ناصرالدولة يتقرب إلى بني الجراح بتوسطه لدى المستنصر للافراج عن حميد بن محمود بن المفرج وحازم بن علي بن المفرج اللذين كانا مسجونين في القاهرة. فأفرج المستنصر عنهما بعد أن بقيا في السجن أكثر من عشرين عاماً(٩٠) لقاء هذا الأمر دبر بنو الجراح مؤامرة لقتل بدر الجمالي وتنصيب الشريف أبي طاهر علي بن أبي الجن خليفةً يناصبون به المستنصر العداء لنسبه الهاشمي. وقد دفع ناصرالدولة لبني الجراح أربعين ألف دينار لقاء تعاونهم معه(٩١) وقد استطاع ناصرالدولة بمعونة بني الجراح، يساندهم الطائيون والكلبيون بقيادة مسمار بن سنان بن عليان، أن يطردوا بدراً الجمالي الذي مَضَى إلى عسقلان(٩٢)، غير أن الفتنة ما لبثت أن نشبت فأعلن الجند والأحداث ولاءهم لبدر الجمالي، ففر الشريف ابن أبي الجن في طريقه إلى مصر. وقد قبض عليه ابن حليفهِ السابق بدر بن حازم بن علي بن المفرج(٩٣) ومضى به إلى عكا، حيث باعه إلى بدر الجمالي(٩٤).

غير أن عودة بدر الجمالي لم تهدىء الفتنة مما اضطر أمير الجيوش إلى تسليم ولاية دمشق إلى مسمار بن سنان بن عليان أمير بني كلب(٩٥).

بعد هذه الأحداث لم يرد ذكر بني الجراح إلا في سنة ٤٦٢هـ/١٠٦٩م عندما هاجم رومانوس



□ اتبع بنو جرّاح أسلوب قطاع الطرق [illegible]

الرابع مدينة مَنْبِج وقتل أهلها ونهبها. فقاومه محمود بن نصر بن صالح بن مرداس وعلّان بن حسان بن مفرج. وقد جمعا العرب فوقفوا في وجه الروم غير أنهم ما لبثوا أن هزمهم الروم فعاد رومانوس الرابع إلى القسطنطينية ظافراً[٩٦].

هكذا نرى أن موقف بني الجراح كان يراوح بين كرّ وفر وفي كلتا الحالتين كان همهم الربح المادي ولم يكونوا، ليرعووا عن خيانة أصدقائهم والحنث بالوعود ومساندة الروم أمام مصالحهم الشخصية. ولم تكن سياستهم تتحول عن ذلك. فلمّا تمكن القائد السلجوقي اتسز بن ادق الخوارزمي من الاستيلاء على دمشق ومعظم بلاد الشام وقرر مهاجمة مصر سنة ٤٦٩هـ/١٠٦٧م[٩٧] نرى بدر بن حازم بن الجراح ينضم إليه في ألفي فارس ليتوجهوا معاً إلى مصر غير أن قائد جيش الفاطميين بدراً الجمالي تمكن من إغراء بدر بن حازم بالمال[٩٨] فتخلى عن اتسز السلجوقي وانتقل إلى القاهرة ومعه جموع بني طيء[٩٩] ثم تمكن بدر الجمالي بمعاونة بدر بن حازم من هزيمة اتسز الذي فرّ إلى غزّة ثم إلى الرملة ثم إلى دمشق[١٠٠].

بعد هذه الأحداث لم يرد ذكر لامارة بني الجراح حتى القرن السابع الهجري عندما عادت إليهم السيادة على المنطقة ممثلة في بني الفضل بن ربيعة بن حازم بن علي بن المفرّج.

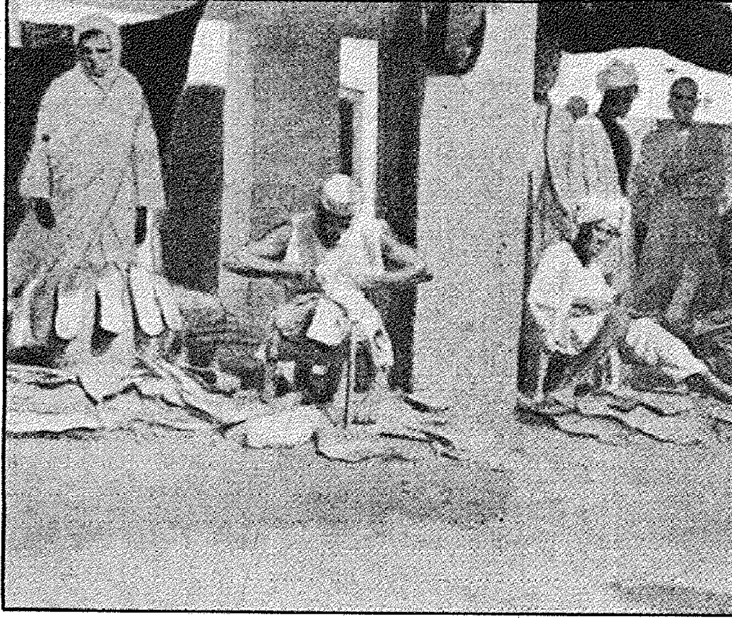
ومهما يكن من أمر فإننا نستطيع القول أن بني الجراح كانوا من أقوى أمراء الأعراب في القرنين الرابع والخامس الهجريين في بلاد الشام، لقد عاثوا في الشام فساداً ولكن هذا الفساد حافظ عليه الفاطميون والبيزنطيون وغيرهم ذلك لأنهم كانوا يؤلفون قوة حافظت على التوازن السياسي والعسكري، فلولاهم لكانت بلاد الشام مسرحاً لاجتياح مختلف الجيوش من فاطمية وسلجوقية وبيزنطية. صحيح أنهم زرعوا كثيراً من الفساد في بلاد الشام ولكنهم كانوا أهون الشرور. ●

المصادر والمراجع

(١) راجع **تاج العروس وجواهر القاموس** لمحب الدين الزبيدي، ج ٥، ص ١٢٤، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٠٦هـ.
(٢) راجع **تاريخ الرسل والملوك** لمحمد بن جرير الطبري (تحقيق ميكال يان دي خويه)، ج ٤، ص ٢١٨٦ ـــ ٢١٨٩، ٢٢١٨ ـــ ٢٢٢٢. ليدن: بريل، ١٩٦٤.
(٣) **العبر وديوان المبتدأ والخبر** لعبدالرحمن بن خلدون، ج ٤، ص ١٨٨ وما يلي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦. راجع أيضاً: **الامارة الطائية في بلاد الشام في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين**، تأليف مصطفى علي مصطفى الحياري، ج ١، ص ٤١، ٥٤ ـــ ٥٥. بيروت: الجامعة الأميركية، ١٩٦٩ (رسالة ماجستير في الآداب).
(٤) راجع **عشائر الشام** تأليف أحمد وصفي زكريا، ج ١، ص ٩١. دمشق: مطبعة دار الهلال، ١٩٤٥.
(٥) **ذيل تاريخ دمشق** لأبي يعلى حمزة بن القلانسي (تحقيق هـ. ف. اندروز)، ص ٣. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.
(٦) المصدر ذاته: راجع أيضاً **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا** لتقي الدين بن أحمد المقريزي (تحقيق جمال الدين الشيال)، ص ١٢٩. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
(٧) **اتعاظ الحنفا** للمقريزي، ص ١٣٠. راجع أيضاً **الكامل في التاريخ** لعلي بن محمد بن الأثير، ج ٨، ص ٦١٥. بيروت: دار صادر ودار بيروت ١٩٦٦.
(٨) **اتعاظ الحنفا** للمقريزي، ص ٢٠٥ ـــ ٢٠٩؛ ابن خلدون، ج ٤، ص ١٠٣.
(٩) **اتعاظ الحنفا**، ص ٢٠٥؛ ابن خلدون، ج ٤، ص ١٩٣.
(١٠) **اتعاظ الحنفا**، ص ٢٤٩.
(١١) ابن القلانسي، ص ٢٣.
(١٢) المقريزي، ص ٢٥٣.
(١٣) ابن القلانسي، ص ٢٤.
(١٤) المصدر السابق ص ٢٤ ـــ ٢٥؛ ابن الأثير، ج ٩، ص ٧٠٦.
(١٥) الأنطاكي، ج ١، ص ١٦٣.

(١٦) المصدر السابق.
(١٧) المصدر السابق.
(١٨) ابن الأثير، ج ٩، ص ٦ ــ ٧.
(١٩) المصدر السابق، ص ٧.
(٢٠) الانطاكي، ص ١٦٣؛ ابن القلانسي، ص ٢٨ ــ ٢٩.
(٢١) ابن القلانسي، ص ٢٩.
(٢٢) المصدر السابق، ص ٣٠.
(٢٣) **درر الفوائد المنظمة في اخبار الحاج وطرق مكة المعظمة** لزين الدين بن محمد الانصاري الجريري. ص ٢٤٧. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٤هـ؛ ابن الاثير، ج ٩، ص ٦٩.
(٢٤) **الاشارة إلى من نال الوزارة** لعلي بن منجب بن الصيرفي، ص ٢٣. القاهرة: مطبعة المعهد الفرنسي الخاص بالعاديات الشرقية، ١٩٢٤.
(٢٥) المقريزي، ص ٢٧١.
(٢٦) الانطاكي، ص ١٧٣.
(٢٧) ابن القلانسي، ص ٤٦ ــ ٤٧.
(٢٨) **ذيل تجارب الامم** لأبي شجاع محمد بن الحسين الروذراوري، ج ٣، ص ٢٢٣ ــ ٢٢٤. القاهرة: مطبعة شركة التمدن الصناعية، ١٣٣٤هـ/١٩١٦م.
(٢٩) ابن القلانسي، ص ٥٠.
(٣٠) ابن الأثير، ج ٩، ص ١٢١.
(٣١) المصدر السابق، ص ٢٠٠؛ الانطاكي، ص ١٩٠.
(٣٢) **العبر في خبر من غبر** للذهبي، ج ٣، (تحقيق فؤاد سيد)، ص ٦٣، ٦٩. الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، ١٩٦١.
(٣٣) **وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان** لأحمد بن محمد بن خلكان، ج ١، ص ٢٣٢. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٩٩هـ.
(٣٤) **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** للمقريزي، ج ٣، ص ٢٥٥. القاهرة: مطبعة النيل والمليجي، ١٣٢٤ ــ ١٣٢٥هـ.
(٣٥) الروذراوري، ج ٣، ص ٢٣٤ ــ ٢٣٥؛ ابن الأثير، ج ٩، ص ١٢٢.
(٣٦) الروذراوري، ج ٣، ص ٢٣٥؛ المقريزي، **الخطط**، ج ٣، ص ٢٥٥ ــ ٢٥٦.
(٣٧) المقريزي، الخطط، ج ٣، ص ٢٥٦.
(٣٨) **شفاء الغرام باخبار البلد الحرام** لمحمد بن أحمد الفاسي، ج ٢، ص ١٩٤. مكة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٩٥٦؛ **درر الفوائد المنظمة في اخبار الحاج وطرق مكة المعظمة** لعبدالقادر بن محمد الأنصاري، ص ٢٥٠ ــ ٢٥١. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٤هـ.
(٣٩) المقريزي، **الخطط**، ج ٣، ص ٢٥٦.
(٤٠) **درر الفوائد المنظمة** للانصاري، ص ٢٥٠ ــ ٢٥١؛ شفاء الغرام للفاسي، ج ٢، ص ١٩٤.
(٤١) **الخطط** للمقريزي، ج ٣، ٢٥٦.
(٤٢) **المنتظم في تاريخ الملوك والامم** لعبدالرحمن بن علي بن الجوزي، ج ٧، ص ١٦٤. حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٨ ــ ١٣٥٩هـ.
(٤٣) الروذراوري، ج ٣، ص ٢٣٧؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٧، ص ١٦٤؛ المقريزي، الخطط، ج ٣، ص ٢٥٦.
(٤٤) المقريزي، **الخطط**، ج ٣، ص ٢٥٦؛ الأنصاري، **درر الفوائد**، ص ٢٥١.
(٤٥) ابن خلدون، ج ٤، ص ٢١٧.
(٤٦) الانطاكي، ج ١، ص ٢٠١.
(٤٧) المصدر السابق.
(٤٨) المصدر السابق، ص ٢٠١ ــ ٢٠٢.
(٤٩) المصدر السابق، ص ٢٠٧.
(٥٠) الروذراوري، ج ٣، ص ٢٣٨ ــ ٢٣٩؛ ابن الأثير، ج ٩، ص ١٣٣.
(٥١) الانطاكي، ص ٢٠٧.
(٥٢) ابن الأثير، ج ٩، ص ١٢٣؛ ابن خلدون، ج ٤، ص ١٢٠.
(٥٣) راجع لذلك **بلادنا فلسطين** تأليف مصطفى مراد الدباغ، ج ٤، ص ٣٩٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢.
(٥٤) ابن العديم، ص ٢١٥.
(٥٥) المصدر السابق، ص ٢١٦.
(٥٦) ابن القلانسي، ص ٧٢؛ ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٣٠؛ المقريزي، **الخطط**، ج ٢، ص ١٦٨.

(٥٧) الانطاكي، ج ٢، ص ٢٤٤؛ ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٣٠؛ ابن العديم، ص ٢٢٣.
(٥٨) الانطاكي، ج ٢، ص ٢٤٥.
(٥٩) ابن العديم، ص ٢٢٤؛ ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٣٠.
(٦٠) **اتعاظ الحنفاء**، للمقريزي، ص ١٥٤.
(٦١) ابن العديم، ص ٢٣٠.
(٦٢) الانطاكي، ص ٢٤٨.
(٦٣) المقريزي، **اتعاظ الحنفا**، ص ١٥٦ ــ ١٥٧؛ ابن خلدون، **العِبَر**، ج ٤، ص ١٢٩.
(٦٤) المقريزي، **اتعاظ الحنفا**، ص ١٥٩.
(٦٥) المصدر السابق.
(٦٦) المصدر السابق، ص ١٥٥.
(٦٧) الانطاكي، ص ٢٥٣.
(٦٨) ابن القلانسي، ص ٧٣ ــ ٧٤.
(٦٩) المصدر السابق، ص ٧٤.
(٧٠) الانطاكي، ج ٢، ص ٢٥٣.
(٧١) المصدر السابق، ص ٢٦١.
(٧٢) المصدر السابق.
(٧٣) المصدر السابق.
(٧٤) ابن الأثير، ج ٩، ص ٤٢٠.
(٧٥) **المختصر في اخبار البشر** لأبي الفدا عمادالدين إسماعيل بن علي، ج ١، ص ٥٤ و ٥٧. بيروت: دار الفكر ودار البحار، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.
(٧٦) A.A. Vasibev, *Byzance et les Arabes*, Tome 3, p. 115. Bruxelles: Institut de philosophie et d'histoire d'Orient, 1935.
(٧٧) الانطاكي، ج ٢، ص ٢٦٩.
(٧٨) المصدر السابق، ص ٢٦٩ ــ ٢٧٠.
(٧٩) راجع **الامارة الطائية في بلاد الشام** تاليف مصطفى علي الحياري، ج ١، ص ٦٦. بيروت: الجامعة الأميركية، ١٩٦٩ (رسالة ماجستير).
(٨٠) الانطاكي، ج ٢، ص ٢٧٠ ــ ٢٧١.
(٨١) ابن الأثير، ج ٩، ص ٤٤٨ ــ ٤٤٩.
(٨٢) ابن العديم، ص ٢٦.
(٨٣) المصدر السابق.
(٨٤) ابن الأثير، ج ٩، ص ٥٠١؛ ابن العديم، ص ٢٦٠ ــ ٢٦٢.
(٨٥) راجع **معجم الأنساب والاسرات**، تاليف ادوارد فون زامباور، (ترجمة زكي محمد حسن وحسن أحمد محمود)، ج ١، ص ١٦٠. القاهرة: الادارة الثقافية لجامعة الدول العربية، ١٩٥١.
(٨٦) ابن الأثير، ج ١٠، ص ٦٠؛ ابن خلدون، ج ٥، ص ٦.
ابن القلانسي، ص ٨٥؛ المقريزي، **الخطط**، ج ٢، ص ١٧٠؛ ابن العديم، ص ٢٦٥ ــ ٢٦٧.
(٨٧) ابن القلانسي، ص ٩٠؛ ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٣٣؛ ابن العديم، ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩.
(٨٨) ابن القلانسي، ص ٩٣.
(٨٩) المصدر السابق، ص ٩٦.
(٩٠) المصدر السابق، ص ٩٣.
(٩١) ابن تغري‌بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ٥، ص ١٣.
(٩٢) ابن القلانسي، ص ٩٦ ــ ٩٧.
(٩٣) المصدر السابق، ص ٩٣.
(٩٤) المصدر السابق، ص ٩٤.
(٩٥) المصدر السابق، ص ٩٧.
(٩٦) ابن الأثير، ج ١٠، ص ٦٠؛ ابن خلدون، ج ٥، ص ٦.
(٩٧) ابن القلانسي، ص ٦٨ ــ ٦٩، ص ١٠٩.
(٩٨) المصدر السابق، ص ١٠٩.
(٩٩) ابن يسر، **اخبار مصر**، ج ٢، ص ٢٥.
(١٠٠) ابن القلانسي، ص ١١٠.



جذور العلاقات بين الثقافات الافريقية والثقافات العربية

□ ساعد دخول التجار المسلمين إلى السودان في نشر الاسلام بين الوطنيين، وهم خليط من المسيحيين والوثنيين.

البروفسور يوسف فضل حسن

«الحلقة الثانية»

العلاقة بين شعوب شبه جزيرة العرب والساحل الغربي للبحر الأحمر قديمة قدم التاريخ نفسه، بل أن علماء الجيولوجيا يؤكدون أن أفريقيا والشرق العربي كانتا رقعة واحدة حتى انفلقت قشرة الأرض ففصل البحر الأحمر بينهما (وقد عرف البحر الأحمر بأسماء متعددة كالبحر الفرعوني، والبحر الحبشي وبحر القلزم). وما يفصل بين اليمن والقرن الأفريقي لا يعدو أميالاً معدودات. ولم يكن البحر الأحمر رغم وعورة مسالكه يشكل مانعاً للهجرات البشرية أو الصلات التجارية. ومن ثم كانت التحركات البشرية عبر البحر الأحمر أو مضيق باب المندب أو عن طريق سيناء ميسورة للعرب والأفارقة على حد السواء. فمن الساحل الغربي غزا اليمن، ومن الجزيرة العربية كانت . هجرات الشعوب . الناطقة باللغات السامية كالأحباش والعرب تنساب عبر الحدود من وقت لآخر. وقد ثبت أن جزيرة العرب ذات الامكانات الغذائية والرعوية المحدودة كثيراً ما عانت من ازدياد في عدد سكانها مما دفعهم للهجرة في دورات متباعدة طلباً لمناخ معاشي أفضل.

(*) القيت هذه المحاضرة في الندوة التي نظمتها جامعة الدول العربية ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ إدارة الثقافة بعنوان «حول العلاقات بين الثقافة العربية والثقافة الافريقية»، من ٢١ ـ ٢٦ شباط (فبراير) ١٩٨١ ـ الخرطوم.

□ البروفسور يوسف فضل حسن: استاذ في جامعة الخرطوم ـ السودان.

سودان وادي النيل



وكان سودان وادي النيل بعد مصر أول البلاد المطلة على ساحل البحر الأحمر تأثراً بالثقافة العربية الاسلامية. وقد تسربت بواكير الدعوة الاسلامية إلى الجزء الشمالي من سودان وادي النيل منذ أواسط القرن السابع الميلادي على يد التجار المسلمين والمهاجرين الأعراب. وقد سلكت المؤثرات العربية الاسلامية طرقاً ثلاث أولها وأهمها من مصر عن طريق وادي النيل، وثانيها من الحجاز عبر البحر الأحمر، حيث أدت الصلات التجارية إلى ازدهار عدد من الموانىء العربية مثل باضع وعيذاب وسواكن في بلاد البجة. وثالث هذه الطرق من شمال افريقيا وبلاد المغرب عبر بلاد السودان، وقد ازدهر هذا الطريق بعد انتشار الثقافة الاسلامية في بلاد المغرب وأجزاء كبيرة من بلاد السودان.

وقد بدأ تسرب النفوذ الاسلامي بعد توقيع معاهدة النوبة بين المسلمين ومملكة النوبة المسيحية في عام ١ ــ ٦٥٢. وقد نظمت هذه الاتفاقية العلائق الاقتصادية بين النوبة والمسلمين. وبموجبها التزم النوبيون بمد المسلمين بأربعمائة شخص من أواسط رقيقهم سنوياً مقابل مؤن وثياب يتلقاها النوبيون من المسلمين. وكفلت المعاهدة حق الترحال لرعايا كل في البلد الآخر. وأعطت المعاهدة التجار المسلمين الحق في التوغل في بلاد النوبة، وما وراءها حتى بلغوا مملكة علوة المسيحية. وقد ارتكز النشاط التجاري على تجارة الرقيق. وكان جل ذلك الرقيق يستغل في الجندية أو الأعمال المنزلية في مصر وبلاد العرب ومعظم أرجاء العالم. وقد ظلت هذه المعاهدة سارية المفعول لنحو ستة قرون دون تغيير جوهري في مضمونها، وفي كنفها، تسربت المؤثرات الاسلامية مما أدى إلى تغيير مصير بلاد النوبة السياسي والاجتماعي والديني. وفي نفس الوقت تسرب المهاجرين العرب في أعداد كبيرة.

وعبر البحر الأحمر بدأت المؤثرات العربية الاسلامية في التوغل، كما أدت غارات البجة المتكررة على صعيد مصر إلى فرض معاهدات مماثلة لعهد النوبة الذي أسلفنا ذكره.

اما الهجرة العربية إلى السودان فتعود إلى اسباب كثيرة لعل أهمها هو أن الأعداد الكبيرة من العرب الذين وفدوا إلى مصر قد زهدوا من الحياة فيها خاصة بعد أن قل الاعتماد عليها في الجندية. وكان ذلك أثر قرار الخليفة المعتصم في الاعتماد على الجند التركي. وشطب العرب من ديوان العطاء وقطع الرواتب عنهم. وقد أدى ذلك إلى نزوح أعداد كبيرة من العرب إلى بلاد البجة. وقد ارتبط حجم هذه الهجرة إلى درجة كبيرة بازدياد نفوذ الترك في الادارة والجيش في مصر. فكلما ازدادوا تمكناً من مقاليد الأمور في مصر كثر عدد المهاجرين العرب إلى سودان وادي النيل. وقد بلغت الهجرة العربية قمتها في عهد المماليك. ولما اختط المعتصم سياسته الجديدة، كان العرب قد سمعوا باكتشاف معادن الذهب والزمرد في الصحراء الشرقية فتدفقوا في أعداد كبيرة سعياً وراء الثراء السريع وتخلصاً من عنت الحكام في مصر.

وفي أواخر القرن الثالث عشر وأول القرن الرابع عشر اشتركت بعض القبائل العربية مع الحملات العسكرية التي أرسلت لتأديب ملوك النوبة. وأدى ذلك التدخل العسكري إلى إضعاف السياج السياسي لملكة النوبة المسيحية وفي سنة ١٣٢٣ اعتلى أحد زعماء بني الكنز، وهم سلالة أب عربي من ربيعة وأم نوبية، عرش النوبة. وقد استغل بنو الكنز، كما استفاد غيرهم من العرب، حق الوراثة عن طريق الأم السائد بين النوبيين والبجة حتى يتبوأوا مواضع القيادة في المجتمع الجديد.

وبسقوط مملكة النوبة المسيحية تدفق العرب من صعيد مصر نحو الجنوب واتجهت مجموعات أخرى عبر الصحراء الشرقية وبلاد البجة. التي كانت مسرحاً لنشاط اقتصادي عربي كبير نتج عنه انتشار الاسلام وبعض مظاهر الثقافة العربية. ثم تابع المهاجرون مسيرتهم عن الطريق الشرقي لوادي النيل حتى بلغوا أرض البطانة والجزيرة، وعبر بعضهم النيل إلى كردفان ودارفور حيث التقوا بموجة أخرى كانت قد تابعت شاطىء النيل العربي.

واستقر هؤلاء المهاجرون وجلهم من البدو في



□ عرض عسكري لبعض مقاتلي الشلك.

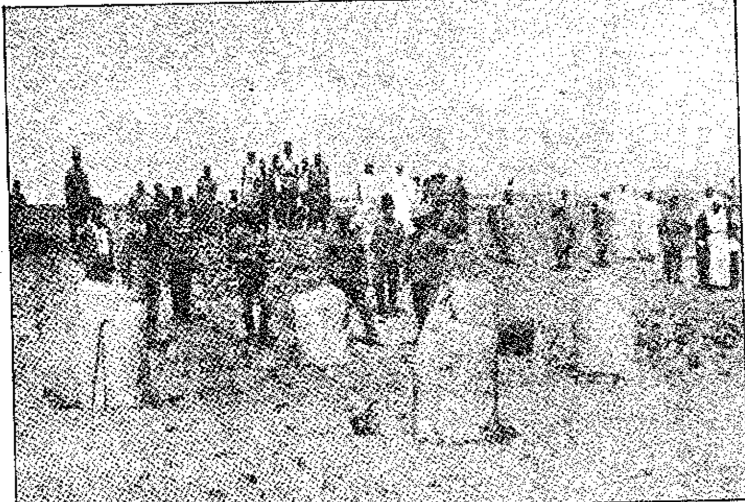


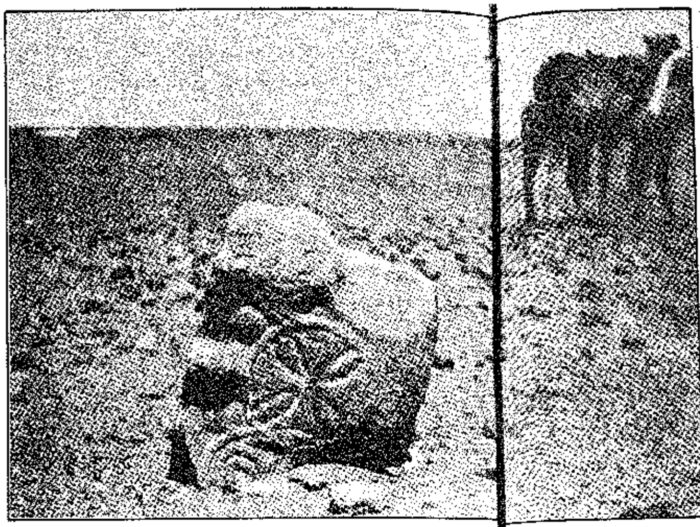
□ قبائل الدينكا والشلك وغيرهما من القبائل النيلية الحامية.

سهول أواسط السودان الغنية بالمرعى وانفتحوا على السكان الوطنيين من نوبيين وبجة وعنج وغيرهم فصاهروهم مكررين تجربة التلاحم التي بدأت بين ربيعة في بلاد البجة والمريس منذ مئات السنوات. ونتيجة هذا التلاحم صبغ العرب البلاد بثقافتهم وأعطوا سكانها لغتهم. واعتنق المولدون دين الآباء وتمثلوا النسب العربي ونمط الحياة القبلي. وكانت درجة الاختلاط أكبر بين الجماعات المستقرة منها بين من ظلوا على البداوة. وقد بلغ التلاحم بين الوافدين والوطنيين في بعض الأحيان، درجة يصعب التمييز بين من يرجع بنسبه إلى أصول عربية وبين الوطني المستعرب. ونتيجة لهذا التلاحم الشديد صارت العربية ذات مدلول ثقافي. كما أنه رغم انتشار اللغة العربية والمكانة الرفيعة التي تتمتع بها كلغة القرآن الكريم ولغة التجارة، فإنها لم تصبح لغة التخاطب بين سائر الوطنيين إلا بعد مضي زمن طويل. وقد ظلت بعض المجموعات السودانية المسلمة، تتحدث بلغاتها الأصلية حتى يومنا هذا.

وعندما بلغ العرب إقليمي كردفان ودارفور اضطروا بسبب غزارة الأمطار أن يتخلوا عن إبلهم ويعتمدوا على البقر في ترحالهم ومن ثم عرفوا بعرب البقارة. ولكن بقرهم لم تستطع حملهم جنوب بحر الغزال وبحر العرب بسبب ذبابة «التسي تسي» التي تؤذي الأبقار. وكانت تلك المنطقة الاستوائية آخر ما بلغه العرب في هجرتهم نحو الجنوب. ولم ينشر الاسلام في ما يعرف بجنوب السودان حالياً، إلا في القرن التاسع عشر إبان العهد التركي المصري.

ولما تكاثر عدد المهاجرين العرب وزادت قوتهم، ضغطوا على مملكة علوة المسيحية، الواقعة إلى الجنوب من مملكة النوبة. وقد قاد عبدالله جماع القاسمي هذه الجموع العربية حتى سقطت تلك المملكة في أواسط القرن الخامس عشر. ولكن مدة تفرد العرب بالزعامة





□ اطلال إحدى الكنائس، حيث ظلت المسيحية موجودة في بعض مظاهرها حتى وقت متاخر.

لم تدم طويلاً إذ نازعتهم فيها جماعة من البدو السود اشتهرت بتربية البقر وعرفت باسم الفونج. ولا يعرف أصل الفونج البعيد ولكن الراجح انهم شعب أسود تمثل الثقافة العربية الاسلامية، وربما كانوا سلالة أب عربي وأم سودانية. وبسط الفونج نفوذهم على العبد لاب، خلفاء عبدالله جماع وعلى رعاياهم من العرب، والمجموعات المستعربة وغيرهم من الوطنيين حتى الشلال الثالث، كما شملت المملكة الجديدة، أجزاء كبيرة من كردفان وبلاد البجة.

أدى دخول التجار المسلمين وتسرب القبائل العربية، الذي بدأ عند توقيع «عهد النوبة» في عام ٦٥١م، إلى نشر الاسلام بين الوطنيين، وهم خليط من المسيحيين والوثنيين. إلا أن عملية التحول هذه كانت بطيئة. فقد ظلت المسيحية موجودة في بعض مظاهرها حتى وقت متأخر، كما أن جيوباً من الوثنية ما زالت موجودة حتى يومنا هذا. ولم يتم انتشار الاسلام وتصبح البلاد جزءاً من العالم الاسلامي إلا بعد قيام الممالك الاسلامية في سودان وادي النيل.

وقد ساعد الاستقرار السياسي الذي نتج عن قيام مملكتي الفونج (١٥٠٤ ــ ١٨٢١) والفور (١٦٥٠ ــ ١٧٨٤) الاسلاميتين على تدفق الفقهاء ورجال الطرق الصوفية من مصر والحجاز والمغرب فساهم هؤلاء في رفع مستوى الوعي الاسلامي بطريقة أعمق وأشمل مما كان عليه الحال من قبل. وقد وجدت تعاليم المتصوفة وجلهم من اتباع الطريقة القادرية قبولاً عند عامة السودانيين. وقد اتبع مشايخ الطرق الصوفية منهجاً مبسطاً في نشر مبادىء الدين بين السكان. وكانوا يعتمدون على بساطة التعاليم ومزجها بالتلقين واستعمال الترانيم (كالمدائح) والطبول في الأذكار. وكان نجاحهم كبيراً، حتى أن اتباعهم اضفوا عليهم الكرامات وخوارق الأعمال. وكان لجهدهم الروحي والاجتماعي ممثلاً في مساعدة الفقراء والضعفاء أثر كبير في إشاعة الاستقرار والألفة والتلاحم بين أشتات مختلفة من البشر كانوا يعيشون في كنف سلطنة الفونج. ولهذا كله غلبت روح التصوف على الثقافة الاسلامية في السودان. وتقف القباب والأضرحة المنتشرة في البلاد دليلاً على ذلك كله.

وكان الجهد العربي بارزاً قبل قيام السلطنات الاسلامية إلا أنه بعد رسوخ تعاليم العقيدة الاسلامية، قام من تمثل الثقافة الاسلامية من النوبة المستعربين والدناقلة وأفراد المجموعة الجعلية والركابية بنشر الاسلام في المناطق التي لم يبلغها النفوذ الاسلامي بعد، كما جذبت مدارس الفقه والقرآن التي ازدهرت في البلاد مجموعات أخرى من خارج البلاد.

وقد أبلى كل هؤلاء العلماء ومشايخ الطرق الصوفية، رغم ضآلة محصولهم الثقافي والفكري واتساع رقعة البلاد في ترسيخ مفاهيم الدين في جو من الحرية والتسامح. ولعل في تعايش التعاليم الاسلامية مع الموروثات المسيحية والوثنية ما يفسر غلبة التسامح وانعدام التعصب بين السودانيين. وقد تم ذلك كله بالتدرج: فقد دخل العرب، مزودين بالقيم الاسلامية، واختلطوا بالسكان الوطنيين، ثم توالدوا معهم وتغيرت طبيعة المجتمع لشعب تغلب عليه الثقافات العربية ويحمل بين أحشائه كثيراً من السمات الافريقية: ممثلة في سحنته وعاداته وفنونه الشعبية[٣٤].

وفي سلطنة الفونج الاسلامية التي أنشأها عمارة دنقس تمازج العنصر العربي السوداني الافريقي وتكاملا ثقافياً في بوتقة الحضارة الاسلامية مقدمين نموذجاً جديداً للتلاحم بين شعوب مختلفة في إطار الدين الاسلامي. ونجد خير دليل على انصهار الشعبين وتكامل الثقافتين في اسم مؤسس دولة الفونج فعمارة رمز العروبة ودونقس رمز الافريقية. وقد تكررت نفس الظاهرة عند قيام سلطنة الفور في غرب السودان، ومملكة تقلي في أواسطه.

واستطاع الاسلام بسماحته وما يدعو له من إخاء أن يصوغ كل هذه المجموعات المتنافرة وأن يمزج بينها مزجاً بشرياً وثقافياً، خالقاً منها نموذجاً لما يجب أن تكون عليه العلائق البشرية. ففي السودان امتزجت العروبة بالافريقية، وتفاعلت الثقافة الاسلامية العربية مع الثقافات المحلية، وكان نتيجة ذلك هذا المزيج «القومي». ولم يتم هذا التلاقح عن طريق الحرب بل تم في جو من التسامح والمساواة والاخاء في الله والانسانية[٣٥].

ومع أن الاسلام والثقافة ساعدا في اعطاء شمال السودان (سودان وادي النيل) اليوم، درجة كبيرة من التجانس الثقافي والاجتماعي والوجداني فإن المنطقة الوسطى منه، والتي تمثل مركز الثقل الحضاري والسياسي فيه منذ أمد طويل، تعرضت إلى أكبر قدر من النفوذ العربي ممثلاً في استقرار مجموعات كبيرة من العرب البدو. ومن ثم تمت الغلبة للثقافة العربية واللغة العربية التي صارت لغة التخاطب والأدب. ونلاحظ أن نفوذ العربية يقل كلما ابتعدنا من الوسط، رغم تعرض الأطراف الشمالية والشرقية لموجات الهجرة العربية في مطلعها. ونجد في بقاء اللغات المحلية ممثلة في اللهجات النوبية والبجاوية والكدرفانية والفوراوية ولهجات دار الفونج رغم استلافها لكثير من الكلمات العربية، ما يعكس حيوية الثقافة الافريقية، على تضاؤلها، في وجه الثقافات العربية. بل إن اللغة العربية ذاتها، تفاعلت مع المجتمع الجديد ولم تجد بداً من أن تستلف وتقتبس كثيراً من الكلمات مما لم تألفه في مجتمعها الجديد. وما زالت عملية التبادل الثقافي والتلاقح الفكري مستمرة بين الثقافتين[٣٦].

أما المنطقة المعروفة حالياً بجنوب السودان، والتي الحقت بالجزء الشمالي من سودان وادي النيل في نحو منتصف القرن التاسع عشر إبان

العهد التركي المصري (١٨٢١ ــ ١٨٨٥)، فلم تبلغها المؤثرات العربية إلا بعد ذلك التاريخ. وكانت الهجرة العربية قد توقفت عند بحر العرب وبحر الغزال عندما تعذر على عرب البقارة تخطي ذلك الحاجز الطبيعي بسبب غزارة الأمطار وذبابة التسي تسي التي تؤذي البقر.

وكانت المنطقة الجنوبية، تعيش في شبه عزلة عن الاقليم الشمالي، إلا ما كان من غارات الشلك، إحدى القبائل النيلية الكبرى التي تعيش في أعالي النيل الأبيض، على سلطنة الفونج. وكان الشلك والقبائل النيلية الأخرى مثل الدينكا والنوير والقبائل النيلية الحامية كالباريا تكون حاجزاً بشرياً قوياً يتعذر تخطيه في يسر. وتزعم بعض الروايات التاريخية أن الفونج، ملوك سنار، ينتمون إلى قبيلة الشلك.

ولم تخترق المؤثرات العربية الاسلامية هذا الحاجز الجغرافي والبشري إلا بعد أن اخترقته الادارة التركية المصرية عبر النيل الأبيض، وعندها تم فتح جنوب السودان للتجارة. وكان سن الفيل وجلب الرقيق يمثلان عصب تلك التجارة. وكان تجار الخرطوم، أو «الخرطوميون». وهم خليط من الوطنيين كالعرب والسودانيين المستعربين، والوافدين من الشوام والمصريين والأوروبيين قوام تلك التجارة. وقد تهيأ لهؤلاء التجار، من المسلمين وغير المسلمين، فرصة التوغل في الاقليم الجنوبي وإنشاء المحطات التجارية التي استطاع المسلمون عن طريقها أن ينشروا بعض سمات الثقافة العربية الاسلامية ولكن بصورة محدودة جداً.

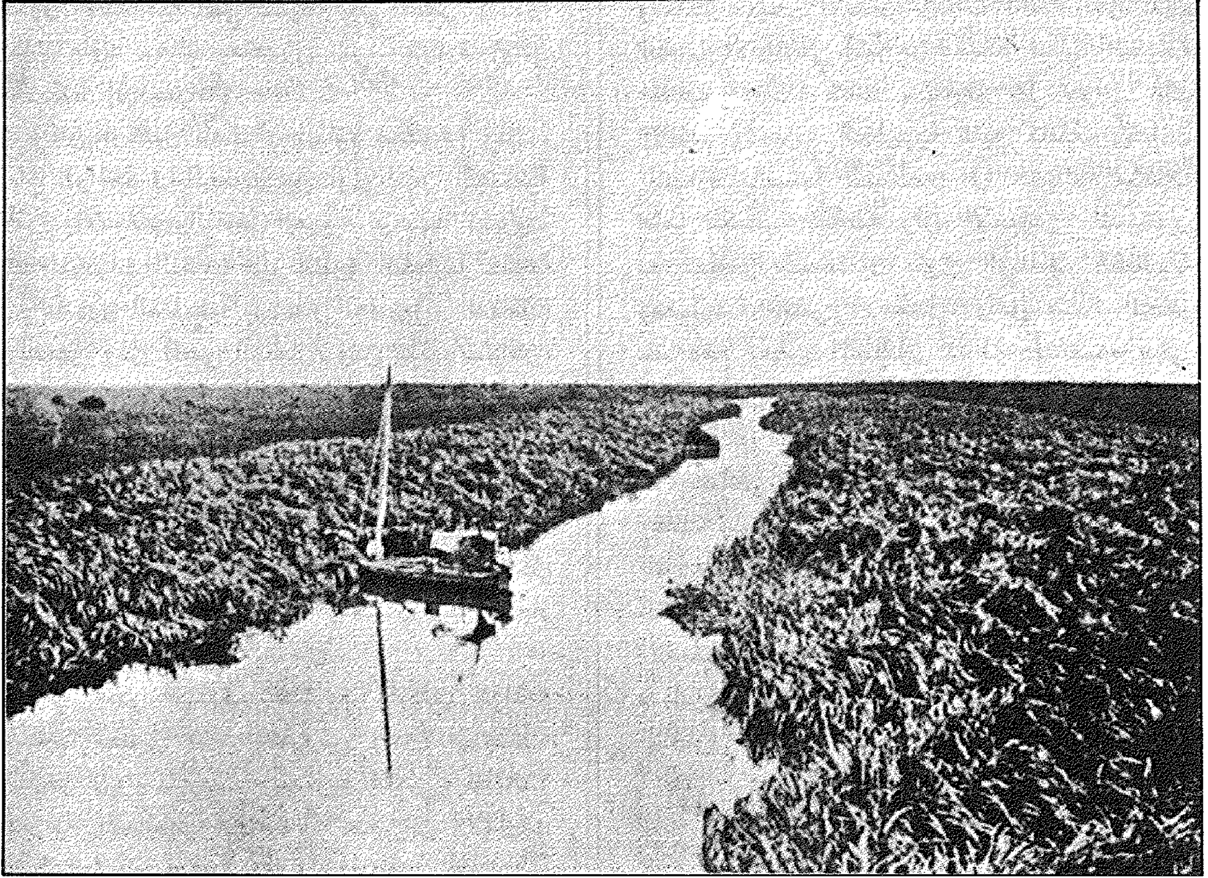
ولم تنجح تلك المؤثرات في التوغل بين المجموعات القبلية الكبرى مثل الدينكا والشلك إلا نادراً. وكان نجاحها أكبر بين المجموعات القبلية الصغرى التي تعيش في منطقة شمال غرب بحر الغزال، حيث انتشرت بعض سمات الثقافة العربية، مثل الزي واللغة العربية (المخلوطة بكلمات محلية) والعادات الاجتماعية، كما انتشر الاسلام بين بعض تلك المجموعات وعلى أقل تقدير فقد انتشر الاسلام بين قبيلة الفيروقي (Feroge). كما تم بعض المصاهرة من بين التجار «والوطنيات» ساعدت على ترسيخ بعض تلك المؤثرات الثقافية. ولكن الثورة المهدية (١٨٨٥ ــ ١٨٩٨)، رغم بعض التأييد الذي حظيت به في ذلك الاقليم، قد أوقفت بتدخلها العسكري في إقليم أعالي النيل، التسرب السلمي للاسلام على يد التجار والموظفين.

ولما وقعت البلاد تحت السيطرة البريطانية سعت لوقف المؤثرات الاسلامية والعربية وقفاً تاماً، بينما سمحت للمبشرين المسيحيين بالدعوة لدينهم بين الوطنيين. وكانت بداية دخول الديانة المسيحية معاصرة لدخول الاسلام في جنوب السودان، وما زالت أغلبية الجنوبيين على الوثنية[٣٧].

بلاد الحبشة

لم تقتصر صلة العرب ببلاد الحبشة على اليمن، بل امتدت حتى شملت الحجاز. «فقد كانت أرض الحبشة، كما ذكر الطبري، متجراً لقريش يتجرون فيها ويجدون فيها رفاغاً من الرزق وأمناً ومتجراً حسناً»[٣٨]. ولعل هذا ما حدا بالرسول صلى الله عليه وسلم، أن يشجع أصحابه على الهجرة إلى الحبشة هروباً بدينهم لما كثر إيذاء قريش لهم. وقال لهم: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه»[٣٩]. وقد هاجر إلى الحبشة من الصحابة وذويهم مائة واثنين وثلاثين شخصاً. ووجد المسلمون قبولاً لدى النجاشي ملك الحبشة المسيحي فعاشوا في تلك البلاد نحو أربعة عشر عاماً. وقيل أن النجاشي أرسل وفداً ليعرف ما يدعو إليه محمد عليه الصلاة والسلام. وحاولت قريش إثارة حفيظة النجاشي ضد المهاجرين، ولكن محاولاتها باءت بالفشل، بل تذهب بعض الروايات في أن النجاشي نفسه قد اعتنق الاسلام. ومهما يكن من صحة هذه الرواية أو عدمها فإن علاقة العرب بالأحباش اتسمت بالود في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم[٤٠].

وكان لهذه الرعاية الكريمة التي أولاها النجاشي للمهاجرين أثر في ألا ينزل المسلمون بلاد الحبشة منزلة أرض الجهاد، بل اتسمت علاقاتهم بها بالسلم في معظم الأوقات. وقد زاد تردد العرب المسلمين على الحبشة في العصر



□ بحر الغزال.

الاسلامي من أجل التجارة وخاصة تجارة الرقيق. وفوق المدن الحبشية التي كانت تحفل بالتجار العرب. أنشأ العرب مراكز تجارية جديدة على الساحل الافريقي. ومع نمو النشاط الاقتصادي العربي في تلك المنطقة، كثر استقرار العرب المسلمين، واختلطوا بالسكان الوطنيين مما مهد لنشر الاسلام بين الوطنيين تدريجياً. كما دخل الحبشة بعض المهاجرين العرب، الذين توافدوا في اعداد يسيرة تمثل مختلف الطبقات من زراع اليمن وتجار حضرموت وعمان والحجاز. وتختلف أسباب هجرتهم هذه من مكان لآخر، ولكن العامل الاقتصادي كان المحرك الأول، كما أن جماعات منهم، خاصة من الشيعية خرجت لأسباب سياسية. وحتى القرن العاشر لم يضرب الأثر الاسلامي بجذور عميقة، كما أن النفوذ العربي الاسلامي ظل حبيس الساحل ردحاً من الزمن.

ويبدو أن النشاط التجاري الواسع شجع بعض الأحيان على احتراف القرصنة فأخذوا يتحرشون بسفن المسلمين في البحر الأحمر. وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب هاجم الأحباش ثغر جدة فأرسل عمر عام ٦٤١ سرية مكونة من أربع سفن لتأديبهم، وهاجم المسلمون ميناء عدول، ولكن غزوتهم لم تكلل بالنجاح، إذ فقد المسلمون ثلاثا من سفنهم الأربع. ولم يتابع عمر حربه ضد القراصنة خشية أن يعرض المسلمين لمخاطر أكبر عند ركوبهم البحر. ولما تفاقم خطر القراصنة في العهد الأموي، أمر الخليفة سليمان بن عبدالملك باحتلال أرخبيل دهلك واتخاذه قاعدة للعرب. وقد اتخذ بنو أمية بعض جزر دهلك منفى للعناصر العربية غير المرغوب فيها، وكان من هؤلاء الشاعر الأحوص. وفي القرن التاسع وقعت دهلك تحت سيطرة حكام زبيد اليمنيين أولاً ومن بعدهم بنو نجاح الأحباش ثانياً. وفي القرن الثاني عشر استقلت دهلك بأمرها، ولكنها كانت تخضع اسمياً، لنفوذ

الدول الاسلامية التي تسيطر على البحر الأحمر. وكان ملوك دهلك يعتمدون على التجارة (وعلى القرصنة إلى حد ما).

وكان أرخبيل دهلك (وميناؤه مصوع) وميناء زيلع الواقعة في الجنوب من أولى المدن الحبشية تأثراً بالاسلام والثقافة العربية، ومنهما تسربت تلك المؤثرات الثقافية عبر الطرق التجارية خاصة في السهول الساحلية بين بدو العفار (أو الدناكل) والسهو. ومن أقصى الشمال، ومن ميناء سواكن، ميناء باضع تدفق تيار إسلامي آخر، عبر بلاد البجة حتى المنطقة التي تعرف حالياً بارتريا، ويذكر اليعقوبي أن الاسلام بدأ ينتشر بين البقلين في وادي بركة، وإن ملكهم مسلم يتحدث بالعربية. ويبدو أن وجود البليين في سواحل ارتريا واعتناقهم للمسيحية وقف في وجه التيار الاسلامي الوافد من الشمال.

وفي أقصى الجنوب، عند ميناء زيلع، الواقعة جنوب مضيق باب المندب، (بين الحبشة والصومال) مهد ذلك التسرب البطيء للثقافة العربية الاسلامية في نشأة عدد من الامارات أو السلطنات الاسلامية في المنطقة المواجهة لليمن. وقد عرفت هذه السلطنات عند المؤرخين العرب «بالطراز الاسلامي» لأنها على جانب البحر كالطراز لتلك المنطقة.

ومن أشهر هذه الدويلات، (١) اوفات، (٢) عدل، (٣) فتجار، (٤) وجدية، (٥) هويت، (٦) داورو، (٧) هديه، (٨) تالي مورة، (٩) هرر، وكانت تدين بالولاء لملك الحبشة. وكانت اوفات أقوى هذه السلطنات، ويبدو أنها نشأت على أنقاض إمارة عربية، أسسها عرب، يرجعون بنسبهم إلى بني مخزوم القرشيين. وكان هؤلاء العرب قد نفذوا إلى هضبة شوا مشتغلين بالتجارة وكان توغلهم في نهاية القرن التاسع، واتسعت رقعة هذه الدول في ظل بني ولشمع الذين تحكموا في الطريق التجاري الذي يربط ميناء زيلع بالداخل. وعرفت هذه الدولة باسم اوفات. وتمكنت اوفات بقيادة بني ولشمع، وهم خليط من العرب والحبش، بتكوين حلف إسلامي عظيم، ضم معظم الامارات الاسلامية التي أسلفنا ذكرها. واشتمل هذا الحلف على جزء كبير من جنوب شرقي الحبشة وشمال الصومال وساحل البحر الأحمر. وكانت دائرة نفوذ ذلك الحلف الاسلامي أكبر من مساحة مملكة الحبشة المسيحية. كما كانت سيطرته على موارد ذلك الاقليم وتجارته الخارجية شبه كاملة. وكانت التجارة بالنسبة للمسلمين في الحبشة منشطاً هاماً للكسب، خاصة وأن الأحباش المسيحيين لم يسمحوا للمسلمين بتولي الوظائف القيادية وممارسة بعض الأعمال. ولعل هذا الحظر مما دفع بعض المسلمين لاخفاء «دينه» حتى يتبوأ بعض الوظائف الهامة في الدولة. وقد ساعد على ذلك احتكار التجار المسلمين للنشاط الاقتصادي عبر البحر الأحمر والمحيط الهندي: وكانت منتجات الحبشة من اللبان والبخور وسن الفيل تنقل عن طريق زيلع. وقد مهد هذا النشاط التجاري لربط التجارة الحبشية بالبلاد الاسلامية، خاصة مصر. وكانت «معاملة اوفات بدنانير مصر ودراهمها الواصلة إليها صحبة التجار»[٤١].

وفي ذلك الوقت قصد مسلمو الحبشة بلاد اليمن للتزود من مدارسها، وكان أغلب أهلها على مذهب الامام الشافعي، وفي عهد المقريزي، كثر فيها اتباع المذهب الحنفي. وعرف سكانها في العالم الاسلامي، بالجبرت وهي كلمة حبشية (اجبرت) ومعناها عباد (الله). والنسبة إليها جبرتي[٤٢]. وتوسع مفهوم هذه الكلمة حتى صارت تطلق على المسلمين من الأحباش، وربما التجار منهم خاصة.

ولكن هذا التوسع الاسلامي قد أثار حفيظة مملكة الحبشة المسيحية بقيادة الأسرة السليمانية التي استطاعت أن تعيد للبلاد وحدتها، وأن تنشر العقيدة المسيحية بين الوثنيين في الهضبة الحبشية. وأخذت تحاول الفكاك من العزلة التي فرضتها عليها الامارات الاسلامية وهي تحيط بها من الشمال والشرق والجنوب كما ضاقت بسيطرة المدن الاسلامية، الممتدة على الساحل من عيذاب حتى زيلع، على تجارة الحبشة. ولعل ما أقلق ملوك الحبشة أن سلاطين اوفات لما استشعروا المنعة والقوة أعلنوا استقلالهم وطرحوا تبعيتهم الاسمية لملك الحبشة[٤٣].

ومنذ أواسط القرن الرابع عشر وجدت الامارات الاسلامية نفسها في حروب متواصلة مع الأسرة السليمانية، انتهت بتقلص الحلف الاسلامي، والتزام حكام تلك السلطنات بدفع جزية للنجاشي عاهل مملكة الحبشة المسيحية.

وكان ملوك الامارات الاسلامية إذ أحسوا اضطهاداً من المسيحيين يلجأون إلى ملوك اليمن يطلبون العون والحماية: فقد استنجد أبناء سلطان اوفات بالملك الناصر بن الأشرف بن إسماعيل فزودهم بالخيل والمال والعتاد الحربي. إلا أن العلائق بين الحبشة واليمن كان يغلب عليها السلم عامة. واستنجد أهل اوفات بسلطان مصر الناصر محمد بن قلاوون لنفس السبب. وأمر السلطان الناصر بطريرك الكنيسة المصرية بمصر، وهو الذي يمد الكنيسة الحبشية بالمطارنة الأقباط، أن ينهي ملك الحبشة عن إيذاء المسلمين.

ولكن هذه المحاولة لم تنجح في إطفاء نار التعصب الديني التي أخذت تجتاح البلاد، وتابع ملوك الحبشة هجماتهم حتى استولوا على زيلع سنة ١٣١٥ حيث قتلوا سعدالدين الثاني، آخر سلاطين اوفات(٤٤). ولعل مما ساعد على تسلط الأحباش على السلطنات الاسلامية، رغم تفوقها الاقتصادي والحضاري، أنها كانت تعاني من الضعف والتفكك، وكان تحالفها واهياً(٤٥).

وكان تدخل السلطان محمد بن قلاوون، غير المباشر واحداً من مظاهر العلائق الكثيرة التي تربط بين بلاد الحبشة ومصر الاسلامية. ولم تقتصر تلك العلائق على التعامل التجاري الذي نوهنا به. ولكنها امتدت فشملت المناشط الدينية والثقافية وكان للأحباش أروقة خاصة بها في الجامع الأزهر، أهمها رواق الجبرتية. ومن مسلمي الحبشة العلماء الذين عاشوا في مصر الامام فخرالدين عثمان بن علي الزيلعي (ت ١٣٤٢) والمحدث الزيلعي جمال الدين عبدالله بن يوسف بن محمد (ت ١٣٦٢) والشيخ علي الجبرتي الصوفي (ت ١٤٩٣) والشيخ اسماعيل بن سودكين الجبرتي تلميذ ابن عربي. ومنهم عبدالرحمن الجبرتي، الجد السابع لمؤرخ مصر عبدالرحمن وكان قد وفد إلى مصر بعد أن طاف في كثير من البلدان الاسلامية في أول القرن السادس عشر. كما رحلت جماعة أخرى للحجاز(٤٦).

وكان من العلائق الهامة التي ربطت بين بلاد الحبشة ومصر، أن المسيحية كانت قد انتشرت في الحبشة على يد تجار مصريين. ومنذ القرن الرابع الميلادي ظل بطريرك الاسكندرية يعين مطراناً مصرياً ليرأس الكنيسة الحبشية حتى عام ١٩٤٦. وكان المطران المصري يتمتع بمكانة سامية في الحبشة لا تقل عن مكانة الملك. وقد عمل المطارنة المصريون على دعم المذهب الأرثوذوكسي وترجموا كثيراً من الكتب الدينية إلى اللغة الحبشية. كما أن بعض الكنائس الحبشية قد شيدها فنيون مصريون(٤٧).

وبالرغم من هذه العلائق الدينية الوثيقة، فقد تردّت علائق الود بين البلدين إلى تهديدات بسبب وقوف كل بلد مع الأقلية الدينية التي تتبع له في البلد الآخر. وكان الأحباش يلوحون بقتل مسلمي الحبشة أو تحويل مجرى النيل عن مصر. كما كانوا يتآمرون مع القوى الصليبية في أوروبا لتطويق مصر وكسر احتكارها لتجارة الشرق. ويروي النويري في حوادث سنة ٧٢٦/١٣٢٦ أن ملك الحبشة أرسل رسالة إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون يطلب منه: «إعادة ما خرب من كنائس النصارى ومعاملتهم بالإكرام والاحترام ويهدد بتخريب ما عنده من مساجد المسلمين ويسد النيل حتى لا يعبر إلى مصر...»(٤٨).

ولما اشتدت وطأة ملوك الحبشة على المسلمين في أول القرن الخامس عشر، رد المماليك في مصر بفصل من كان يعمل من الأقباط في الديوان السلطاني أو يشغل وظيفة رسمية، كما عملوا على قطع الصلة بين الكنيستين القبطية والحبشية. وقد أدى هذا الاضطهاد إلى هجرة بعض الأقباط إلى الحبشة، وعلى رأسهم الكاتب القبطي فخر الدولة. ووجد فخر الدولة في الحبشة كل ترحيب من ملكها الذي عهد إليه بتنظيم إدارة البلاد على نمط الديوان السلطاني في القاهرة، ووضع نظماً جديدة لفرض الضرائب وجباية الأموال. وبفضل هذه الضوابط الجديدة، صار ملك الحبشة، كما يقول المقريزي: «ملكاً له سلطان وديوان، بعدما كانت مملكته ومملكة آبائه

همجاً، لا ديوان لها ولا ترتيب ولا قانون. فانضبطت عنده الأمور وتميز زيه عن رعيته بالملابس الفاخرة، بعدما كان (أبوه)... يخرج عرياناً وقد عصب رأسه بعصابة خضراء، صار... يمر في موكب جليل[٤٩].

ولم تقتصر هذه الهجرة على الأقباط بل لجأ بعض المماليك المسلمين إلى تلك البلاد، وربما بسبب بعض الخلافات بينهم وبين السلطان. وقد قام أحد المماليك «بتدريب الأحباش على استخدام النار الاغريقية، والرمي بالنشاب واللعب بالرمح والضرب بالسيف، بعد أن كان الأحباش لا يعرفون غير استخدام الحراب[٥٠].

وقد كان من العسير على مملكة الحبشة أن تقف بمنأى عن تيار الحركة الصليبية، وهي الدولة المسيحية الكبرى التي تقف على أبواب العالم الاسلامي الجنوبية دون أن تخضع لها. وما الاشارات المقتضبة التي وردت في المصادر العربية عن حروب بين إمارات الطراز الاسلامي والدولة الحبشية إلا صدى للحروب الصليبية. وقد اتسعت دائرة هذه الحرب بدخول البرتغاليين ومدهم يد العون للأحباش في صراعهم ضد جهاد الامام أحمد القران (الأشول). وأدى ظهور العثمانيين الأتراك في البحر الأحمر إلى توسيع دائرة ذلك الصراع.

وفي ذلك الوقت كان الأحباش على اتصال بالصليبية العالمية وكانوا على علم بما دار في بلاد الشام وقبرص، وكانت جهود الأوروبيين إلى الوصول إلى مملكة القديس يوحنا لتحقيق نوع من التعاون لوقف الزحف الاسلامي.

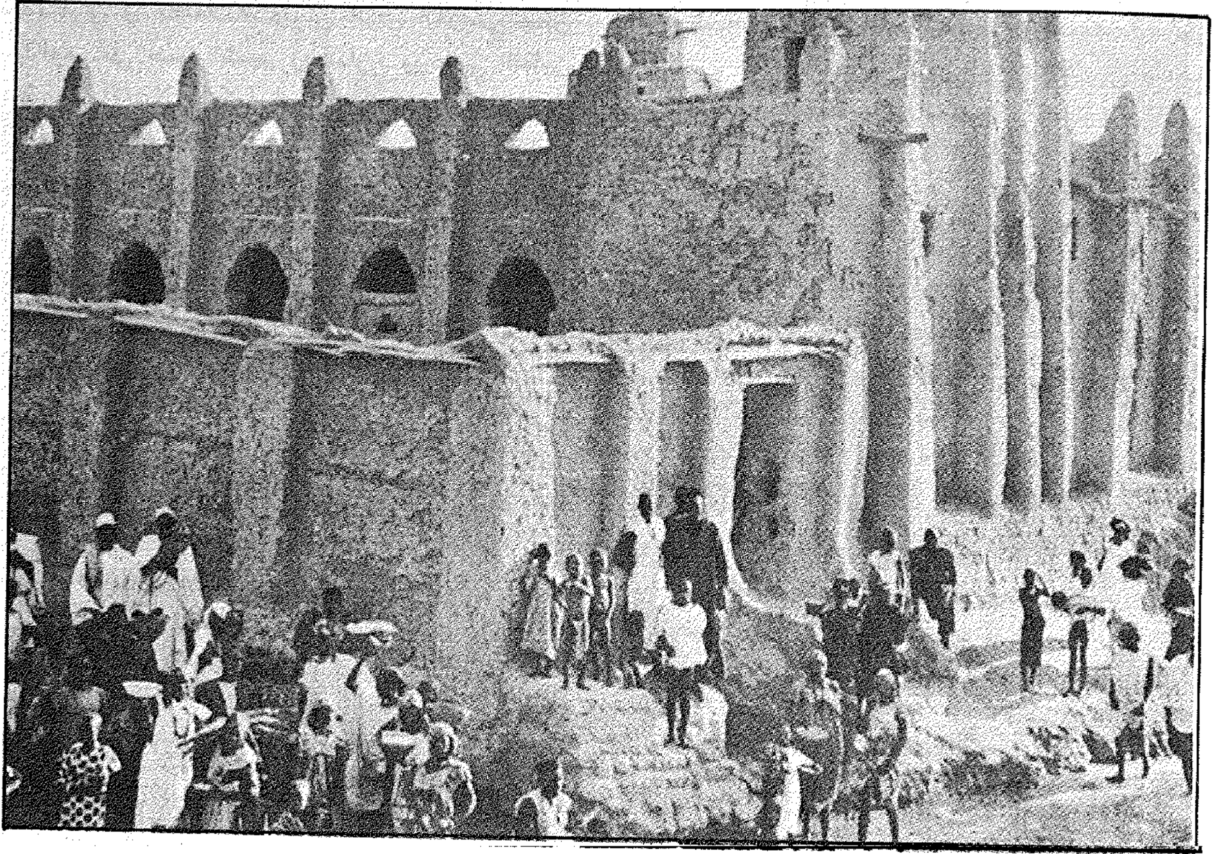
وظل النجاشي يدير دفة البلاد دون منازع حتى ظهور الامام أحمد القران (١٥٢٧ ـ ١٥٤٢)، وفرض ملك الحبشة جزية على كل أمير مسلم، وفرض عليهم أن يقدموا له فتاة عذراء لتنصر، وأمر ألا يلبس المسلمون عدة الحرب وألّا يستخدموا السيوف[٥١].

وقاد المقاومة في أول الأمر أمراء عدل، ولكنهم جنحوا للمسالمة خوفاً من النفوذ المسيحي المتزايد. وكان الفقهاء، الذين كثر عددهم لنمو الدعوة الاسلامية نمواً عظيماً في تلك المنطقة ينفثون روح الجهاد في المسلمين. وحمل راية الجهاد أمراء هرر الذين اتخذوا لقب الامام سمة لهم. وكان أشهر هؤلاء الامام أحمد بن إبراهيم القران. وقد رفعه المعاصرون له إلى مرتبة القدسية ونسجوا حوله الأساطير، وسموه «إمام آخر الزمان». فلما كثر أتباعه امتنع عن دفع الجزية التي كان يدفعها سلاطين عدل. وفي سنة ١٥٢٩ أحرز نصراً حاسماً في معركة شنبر كوري، ثم بدأ في غزو بلاد الحبشة. وفي سلسلة من الضربات المتلاحقة دوخ الأحباش، واستعاد إمارات الطراز الاسلامي. وبذلك تم للمسلمين السيطرة على جنوب الحبشة ووسطها. ويذكر المؤرخ عرب فقيه، الذي أفرد كتابه لتاريخ هذا الجهاد، أن معظم سكان الهضبة الحبشية قد اعتنقوا الاسلام رغبة أو رهبة[٥٢].

ولكن انتصارات الامام أحمد التي هبت كالعاصفة أصيبت بنكسة بعد مقتله ولم يبق للإسلام أثر دائم إلا في هرر والمناطق الساحلية وبين العفار. ولكن هذه النكسات لم تصرف المسلمين عن محاولة نشر الاسلام بالطرق السلمية على يد التجار والعلماء. وقد نجحوا في نشره بين قبائل القالا البدوية التي انتشرت على الهضبة الحبشية، وعمل هؤلاء البدو على نشره بدورهم.

ورغم تعصب ملوك الحبشة، وإصرارهم على إقصاء المسلمين عن المناصب القيادية فإن الاسلام ظل يكسب أتباعاً جدداً يوماً بعد يوم. وفي الشمال، في منطقة ارتريا، دخل البدو من قبائل التقرى والحباب في الاسلام أفواجاً، نتيجة هجرات عربية، وقدوم بعض الدعاة من العلماء ورجال الطرق الصوفية (كالختمية) لكن توحيد المملكة على يد ثيودور ويوحنا ومنلك واتباعهم سياسة تبشيرية وضعت حداً لانتشار الاسلام بصورة جماعية.

ويتضح من هذه النماذج عن التفاعل بين الأحباش والعرب أن كل فئة ظلت تقاوم الطرف الآخر في محاولة للمحافظة على تراثها ومعتقداتها. وأن الحروبات الطويلة لم تعط هذين الشعبين فرصة التلاقح والتفاعل. وقد قام العرب بدور رئيسي في نشر الاسلام بالطرق السلمية بواسطة التجار والعلماء ورجال الطرق الصوفية. وتمكن الاسلام، رغم المعارضة الرسمية له من الدولة في أن يجذب أتباعاً له من الوطنيين. وعلى



□ مسجد في إحدى القرى الأفريقية، دليل على مدى التوغل الاسلامي في تلك البلاد؟

هذه الفئة وقع عبء نشر العقيدة الاسلامية والدفاع عنها أمام الضغوط الصليبية. وكان لصلة بلاد الحبشة الوثيقة بجزيرة العرب ومصر أثر في إثراء الحياة الثقافية في البلاد أكان ذلك على النهج الاسلامي أم المسيحي.

وفي المنطقة الساحلية الممتدة من صعيد مصر حتى بلاد الصومال كتب النصر للاسلام، وتمثلته قبائل البجة، وشعوب ارتريا، والسهو والعفار والقالا والصومال تمثلاً كاملاً ـ وكانت السمة الفقهية غالبة على الثقافة الدينية في الحبشة. إلا أن الثقافة العربية رغم تبني هذه القبائل للنسب العربي لم تضرب بجذور عميقة كما هو الحال في أواسط بلاد السودان، وظلت هذه المجموعات الساحلية محافظة على لغاتها وكثير من تقاليدها(٥٣).

أوغنده

اقترن انتشار الاسلام في أوغنده بالتجار مثل ما حدث في جنوب السودان، بل وكثير من أجزاء القارة الافريقية. وقد تم ذلك في عهد متأخر بفضل جهود ثلاث فئات: التجار الزنجباريون وهي أكثرها تأثيراً، والتجار الخرطوميون ـ وربما كانت أقلها، وأخيراً الأثر المصري الممثل في قدوم بعض العلماء وقدوم بعض الفرق المصرية التي كانت تعمل في جنوب السودان بقيادة أمين باشا إلى أوغنده.

وتتكون الفئة الأولى من التجار العرب المسلمين الوافدين من زنجبار وممباسة وغيرها من المراكز الاسلامية في شرقي افريقيا. وكان أول ظهور للتجار المسلمين في عهد ملك بوغندا الكباكا سونا(٥٤)، وقد أسهم هؤلاء التجار في بعض غزوات ذاك الملك. ولكنهم انتقدوا ذبحه لبعض رعاياه، وحذروه من غضب الله. ومع أن الكباكا قد قبل ذلك التوجيه إلّا أنه طرد العرب من بلاده. وفي عهد الكباكا موتيسا (Mutissa) عاد العرب مرة أخرى، وأسلم على أيديهم عدد من الوطنيين. ومع أن الكباكا موتيسا لم يعتنق الدين الإسلامي في ما يبدو، إلا أنه اتخذ التاريخ

الهجري في معاملاته، ولبس الزي العربي وكان يداوم على صوم شهر رمضان، ويحيي الناس بتحية الإسلام، كما شجع تشييد المساجد في بلاده. كما حث معاونيه على اتباع تعاليم الاسلام. وقد أدت هذه الجهود إلى انتشار الاسلام وإقبال المسلمين على تعلم اللغة العربية. وكثر عدد المسلمين حتى صاروا قوة ذات فعالية. وبدأوا ينتقدون الملك في بعض تصرفاته التي لا تتفق مع التعاليم الاسلامية، مما أدى إلى صدام استشهد فيه نحو مائة مسلم في سنة ١٨٧٥ ــ ١٨٧٦.

واستغل موتيسا تعاطفه مع الاسلام، لتوسيع دائرة نفوذه السياسي، فأرسل بعثة إسلامية إلى جاره ملك بونيورو داعياً له الانخراط في الاسلام. ولكن محاولته تلك لم تكلل بالنجاح، بل إن تردد الملك موتيسا أدخله في مشاكل مع القوى السياسية الكبرى المتصارعة على المنطقة ممثلة في التوسيع المصري وبعثات التبشير المسيحية التي تجد كل دعم من بعض البلاد الأوروبية.

ومما دعم جهود التجار الزنجباريين توافد مؤثرات إسلامية من مصر والسودان. فمنذ سنة ١٨٦٤ توافدت البعثات المصرية لاكتشاف منابع النيل والتمهيد لبسط النفوذ المصري على تلك المنطقة وقد وجدت إحدى البعثات المصرية ترحيباً حاراً من موتيسا، الذي أبدى رغبة بمده بعالمين مسلمين لهدايته هو وشعبه للاسلام. وأرسل الخديوي إسماعيل والي مصر بعض الفقهاء إلى بوغندا، كان لهم عظيم الأثر في ترسيخ التعاليم الاسلامية. ولكن اعتماد الخديوي إسماعيل على بعض الأوروبيين لتنفيذ مشاريعه التوسيعية في مديرية خط الاستواء قلل من انتشار الاسلام في تلك الأقاليم. وقد سعى أولئك الأوروبيون لصرف موتيسا عن تعاطفه مع المسلمين. وعلى أثر زيارة الرحالة البريطاني استانلي لبلاط موتيسا سنة ١٨٧٥ توافدت الارساليات المسيحية من البروتستانت والكاثوليك في العام التالي. وقد أدى دخولها اوغندا إلى بداية صراع طويل بين الدينين الوافدين.

ومع أن المسلمين قد ازدادوا قوة بمجيء المصريين وبعض الجنود السودانيين التابعين لفرقة أمين باشا والذين صاهروا بعض الأسر الوطنية، إلا أن كفة المسيحية رجحت في آخر الأمر. ففي العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر تأزم الموقف بين المسلمين والمسيحيين ومني المسلمون بهزيمة نكراء في أعقاب سلسلة من الحروب الأهلية.

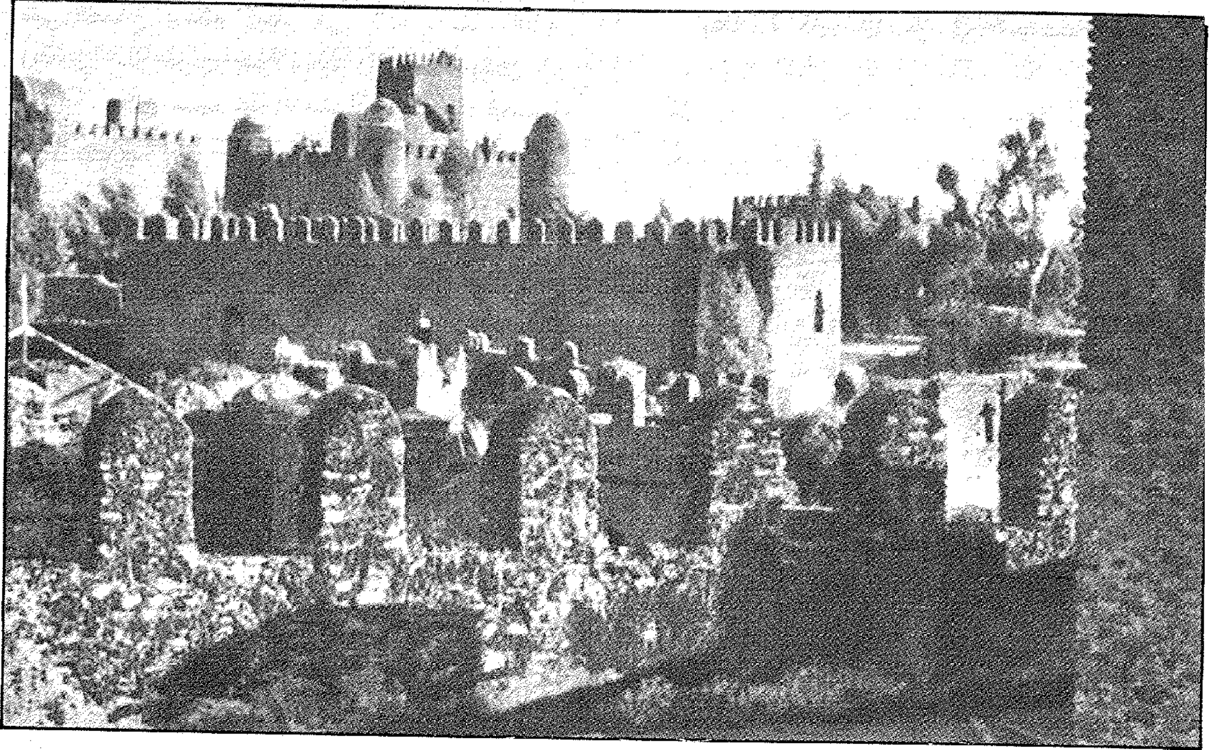
وحقيقة الأمر أن اهتمام المسلمين الأوائل بالدعوة إلى الاسلام في بوغنده كان اهتماماً فردياً تطوعياً، وكان جل جهد ذلك النفر موجه نحو النشاط التجاري. أما المبشرون المسيحيون فكانوا يسيرون على نمط ويخضعون لاشراف دقيق وكان يقوم بعملية التبشير رجال أكفاء مدربون خصيصاً لمثل هذا العمل، وهذا مما جعلهم يتفوقون في مثل تلك الظروف. وقد وجدت المؤسسات التبشيرية كل حماية من الاستعمار البريطاني الذي بسط نفوذه على معظم افريقيا الشرقية(٥٥).

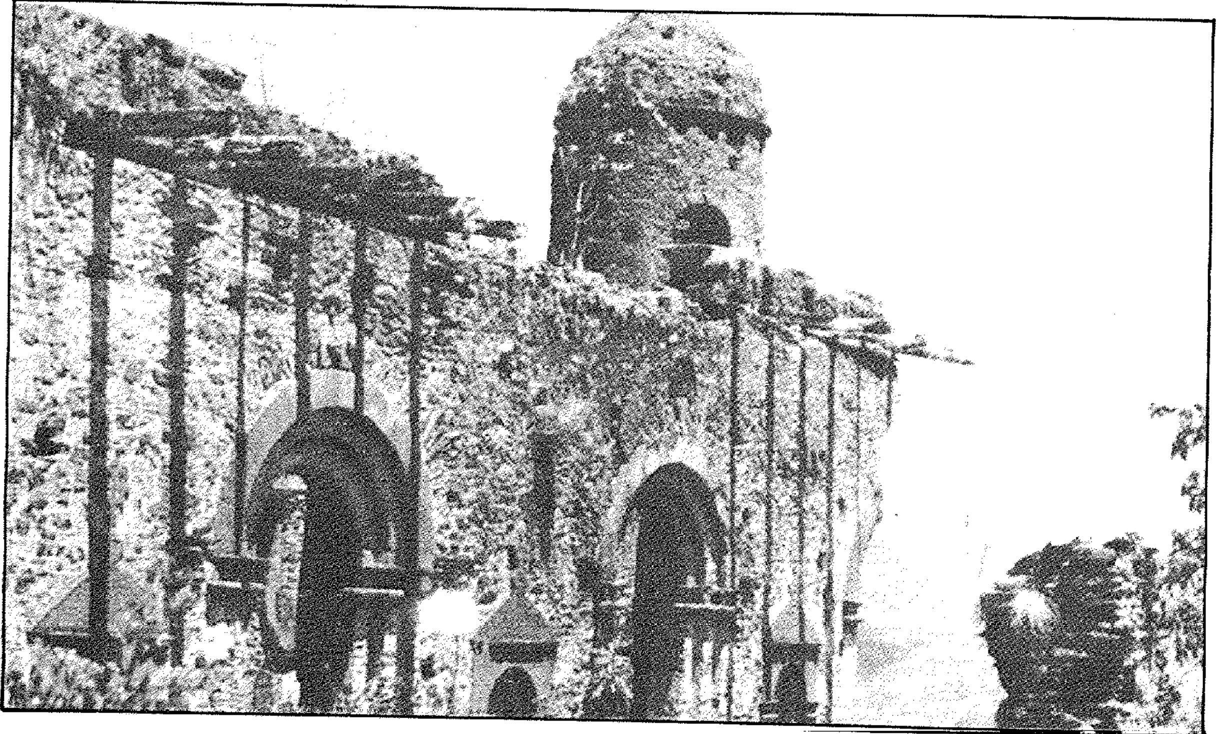
خاتمة

وخلال هذه الفترة لم يقف تدفق المؤثرات الافريقية على بلاد اليمن والحجاز ومصر، بل اتسعت هذه الرقعة فشملت منطقة الخليج وشمال افريقيا. وكان أكبر هذه المؤثرات هو العنصر الافريقي الذي اتخذ مظهرين أساسيين.

أولهما توافد أعداد من المسلمين للاستزادة من العلم في المدارس الاسلامية المنتشرة في مصر والحجاز واليمن. كما أن اعدادا أكبر كانت تذهب للحجاز بقصد أداء فريضة الحج، وكثيراً ما بقي هؤلاء وأولئك في المجتمعات التي تقاطروا عليها بضعة أعوام حتى ينهلوا من التعاليم الاسلامية والعلوم العربية، وكانوا خير من يحمل هذه المؤثرات إلى بلادهم.

وثانيهما هو استمرار تدفق الرقيق من البلاد الافريقية المجاورة لليمن والحجاز ومصر، وكانت بلاد الحبشة وبلاد السودان الشرقي وما جاورهما من أهم مصادر تجارة الرقيق الأسود المجلوب للبلاد العربية. وعند توقف موجة الفتوحات ونضوب ما كان ينجم عنها من أسرى حرب، زاد الطلب للرقيق عن طريق الشراء. وقد كثر هذا الرقيق كثرة عظيمة خاصة بعد أن زاد الاقبال عليه بقصد استخدامه جنوداً كما





□ حصون غوندار في الحبشة.

هو الحال في الدولة الطولونية، والدولة الأخشيدية في مصر وعند الأغالبة في تونس. وقد بلغ بعض هؤلاء الرقيق درجة رفيعة مثل كافور الأخشيدي الذي ظل يدير شؤون مصر بضعة سنوات في القرن العاشر[٥٦]. كما أن دولة بني زياد التي حكمت زبيد في اليمن من ٨٢١ ــ ١٠١٢م استكثرت من الرقيق الحبشي والنوبي. وقد انفردت فئة من هؤلاء الموالي عرفت باسم

بني نجاح بحكم زبيد من ١٠١٣ ــ ١١٥٠. وينتمي بنو نجاح هؤلاء إلى الحبشة وقبل إلى النوبة. وكان منهم علماء فضلاء وشعراء فصحاء مثل جياش بن نجاح مؤلف كتاب المفيد من أخبار زبيد الذي اعتمد عليه عمارة اليمني في كتابة تاريخ اليمن، وله ديوان شعر وعدة مجلدات من النثر(٥٧).

وكان للجواري السود دور بارز في صناعة الغناء والطرب. إلا أن أغلبية من هاجر من الافريقيين إلى البلاد العربية قد ذاب في المجتمع الجديد وانصهر فيه بعد أن تمثل الثقافة العربية الاسلامية تمثلاً كاملاً. وكانت حالهم كحال من هاجر من العرب إلى بلاد الحبشة بعد أن تأقلم في المجتمع الجديد.

وكانت عملية التبادل الثقافي التي استعرضنا بعض ملامحها كبيرة وإن اختلف عمق التجربة من منطقة لأخرى. ففي سودان وادي النيل كان الأثر عميقاً وواضحاً. وأن عملية التبادل الفاعل بين المنطقتين قد خلقت من المجتمع السوداني المعاصر مجتمعاً يجمع بين خصائص الثقافة العربية الاسلامية وسمات الثقافات السودانية الافريقية.

وهكذا كان الحال في الحبشة بمعناها الجغرافي العام. إلا أن نتائج ذلك التبادل كانت أقل وضوحاً. إذ نجحت كل ثقافة في امتصاص المؤثرات الوافدة إليها وصبغتها بطابعها الخاص. ولكن التبادل الثقافي بين المنطقتين كان أعمق مما يبدو لأول وهلة. ولا شك أن هذه التجربة تستحق إجراء دراسات متأنية للبحث عن أبعادها. ولم يقف التفاعل هنا على الأثر العربي الاسلامي، بل تشمل المؤثرات المسيحية الوافدة من مصر العربية. كما أن عملية الاستلاف اللغوي لم تقف على اقتباس العربية من الحبشية، بل أن اللغة الحبشية قد استعارت بعض الألفاظ من اللغة العربية مثل الحبس، والختم، والمنار، والقارورة، والوباء، والخف، والورد، والجنين، والدر. كما ترجمت بعض كتب التاريخ العربية إلى الحبشية(٥٨).

أما في أوغندا وجنوب السودان فما حدث من تفاعل بين الثقافتين كان محدوداً ولعل سبب ذلك حداثة صلة العرب المسلمين بتلك الأقاليم وقلة من بلغها منهم، كما أن دخول المسيحية في حلبة التبادل الثقافي، وهي منافس خطير، قلل من فرص التفاعل بين الثقافة العربية والثقافة الأوغندية ●

الهوامش

(٣٤) يوسف فضل حسن: انتشار الإسلام في أفريقيا، الخرطوم ١٩٧٩م، ١٣ ــ ١٥، وانتشار الإسلام في وادي النيل، في الإسلام في السودان، الخرطوم ١٩٧٦م، ٥ ــ ٢٤؛ ومحمد النورين ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين، الخرطوم ١٩٧١م، تحقيق يوسف فضل حسن، ص ٢ ــ ١٤؛ أو مقدمة من تاريخ المماليك الإسلامية في السودان الشرقي، الخرطوم، ١٩٧٢، ١٢١ ــ ١٤٢.

(٣٥) عون الشريف قاسم، الاسم والتكوين القومي في السودان، في الإسلام في السودان، الخرطوم ١٩٧٦، ٤٢، ٥٢.

(٣٦) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان، الخرطوم ١٩٧٥، ج ١، ٢٠ ــ ٢١.

(٣٧) يوسف فضل حسن، **انتشار الإسلام في افريقيا**، ٢٥.

G.N. Sanderson, *England, Europe, and the Upper Nile*, Edinburgh, 1965, 6-9.

(٣٨) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، لايدن ١٨٩٣، ج ٣٢٨٢.

(٣٩) ابن هشام، سيرة رسول الله، القاهرة، ج ١، ٣.

(٤٠) محمد عبدالغني سعودي، **العلاقات العربية الافريقية**، القاهرة ١٩٧٨، ٣٨.

(٤١) القلقشندي، **صبحي الأعشى في صناعة الانشا**، القاهرة، ج ٥، ٣٣١.

(٤٢) عبدالمجيد عابدين، **بين الحبشة والعرب**، ١٥٦.

(٤٣) حسن أحمد محمود، نفس المصدر، ٤٥٣، يوسف فضل حسن، **انتشار الإسلام في افريقيا**، ١٠ ــ ١١.

(٤٤) محمد السيد غلاب، وآخرين: **البلدان الإسلامية والأقليات المسلمة في العالم المعاصر**، الرياض، ١٣٩٦هـ، ٥٣٥.

(٤٥) جمال زكريا قاسم: **العلاقات العربية الأفريقية**، دراسة تاريخية للآثار السلبية للاستعمار، القاهرة، ١٩٧٧، ٢٨.

(٤٦) عبدالمجيد عابدين، **بين الحبشة والعرب**، ٢٥٠ ــ ٢٥٢.

(٤٧) محمود خيري عيسى، نفس المصدر، ٤١، ٤٢.
(٤٨) سعيد عبدالفتاح عاشور، بعض أضواء جديدة على العلاقات بين مصر والحبشة في القرون الوسطى، المجلة التاريخية المصرية، ١٤ (١٩٦٦ ـــ ١٩٦٧)، ٢٦.
(٤٩) المقريزي، علي بن أحمد، إلمام بأخبار من بأرض الحبشة من ملوك الإسلام، القاهرة (د.ت.) ٣.
(٥٠) سعيد عبدالفتاح عاشور، نفس المصدر، المجلة التاريخية المصرية، ١٤، ٣٢.
(٥١) حسن أحمد محمود، نفس المصدر، ج ١، ٤٥٩ ـــ ٤٦٠.
(٥٢) حسن أحمد محمود، نفس المصدر، ٤٥٩ ـــ ٤٦٩؛ عرب فقيه، شهاب الدين بن أحمد بن عبدالقادر، فتوح الحبشة، نشر رينيه باسيه، باريس ١٨٩٧، ١٣ ـــ ١٤، ٣٨ ـــ ٥٢.
(٥٣) يوسف فضل حسن، انتشار الإسلام في افريقيا، ١٢.
(٥٤) بوغنده هي أقوى الممالك في تاريخ أوغنده وأعظمها نفوذاً، وهي إحدى مقاطعات أوغنده اليوم والكباكا هو الملك بلغة بوغندا المعروفة باللوغندا.
(٥٥) يوسف فضل حسن، انتشار الإسلام في افريقيا، ٩؛ ارنولود، ت.و.، الدعوة إلى الإسلام، القاهرة، ١٩٧٠، ٣٨١؛ محمد السيد غلاب وآخرون: البلدان الإسلامية والأقليات المسلمة المعاصرة، ٦٧٧ ـــ ٦٧٩؛ إبراهيم الزين صغيرون، مصادر تاريخ الإسلام في أوغنده «مجلة كلية الآداب» جامعة الرياض، ١٩٧٩، ص ٣١٤ ـــ ٣١٥؛
P.M. Holt, eta, The Cambridge History of Islam, London, 1970, II, 292-294.
(٥٦) تاريخ اليمن السياسي.
(٥٧) بغداد، ١٩٦٩، ١٢١، ١٢٢، ١٥٦.
(٥٨) عبدالمجيد عابدين، بين الحبشة والعرب، ٢٢٧.



● عاهد الخليفة عمر بن الخطاب، رضي الله عنه الناس، فقال: «لكم عليّ ألا أجتني شيئاً من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه. ولكم عليّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقه، ولكم عليّ أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء الله وأسد ثغوركم (أحمي حدودكم من العدو)، ولكم عليّ ألا ألقيكم في المهالك وأجمركم ـــ أي أحبسكم ـــ في ثغوركم، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال حتى ترجعوا إليهم. فاتقوا الله عباد الله، وأعينوني على أنفسكم بكفها عني، وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحضاري النصيحة فيما ولّاني الله من أمركم».

● من رسالة طاهر بن الحسين ـــ أحد قواد الخليفة المأمون ـــ لابنه عبدالله: «... ولا تتهمن أحداً من الناس فيما توليه من عملك قبل تكشف أمره بالتهمة، فإن إيقاع التهم بالمبدأ والظنون السيئة بهم مأثم...».

● «واجعل في كل كورة من عملك أميناً يخبرك أخبار عمالك ويكتب إليك بسيرتهم وأعمالهم، حتى كأنك مع العامل في عمله، معاين لأمره كله. واجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك، وأملك نفسك عند الغضب وآثر الوفاء والحلم، وإياك والحدة والطيرة والغرور فيما أنت بسبيله، وأكثر مشاورة الفقهاء، واستعمل نفسك بالحلم، وخذ عن أهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكمة.. وتفقّد أمور الجند في دواوينهم ومكاتبهم، وأدر عليهم أرزاقهم، ووسّع عليهم في معايشهم، فيقوى بك أمرهم، وتزيد به قلوبهم في طاعتك وأمرك خلوصاً وانشراحاً».

(عمر بن الخطاب)

● «الصلاح مصدر قوة. الرجل المستقيم الصدوق النافع قد لا يصبح مشهوراً أبداً، ولكن يصير محترماً ومحبوباً من جميع معارفه. فقد أقام أساساً متيناً من النجاح وسوف يأخذ حقه من الحياة».

(هربرت كاسون)

ورقة من تاريخ الاستشراق

هانز هاينريش شيدر

(١٨٩٦ - ١٩٥٧)

الحلقة الأولى

أوميليان بريستاك
ترجمة محمد علي حشيشو



□ هانز شيدر.

سيرته ومصادر ثقافته:



في صباح الثالث عشر من مارس ١٩٥٧ توفي في غوتنغن بعد عذاب جسدي ونفسي طويل مبرح الأستاذ النظامي للغات الشرقية وتاريخ الأديان هانز هاينريش شيدر (Hans Heinrich Schaeder). وبفقده فقد الاستشراق الألماني، الذي لا يفتقر إلى الشخصيات العظيمة، واحداً من أطرف ممثليه، لا بل مستشرقاً فريداً من نوعه.

وعندما ينوي المرء كتابة سيرة مستشرق عظيم، يتجه عادة، بعد الافتتاح بتسجيل المعلومات الشخصية اللازمة، إلى تصوير تاريخ الحقل العلمي الذي يمثله ومساهمته العلمية فيه بمعزل عن شخصه. أما بالنسبة لشيدر فقد كان اعتناقه للظواهر الفكرية يتسم، حتى مع أشد الالتزام بالروح العلمية، بطابع شخصي، فقد كان دوماً يتنقل في الحدود بين العلم والفن والفلسفة والدين، تماماً كما كان اختيار موضوعاته العلمية يتحدد عادة بحياته المتأثرة بإنسانية القرنين السادس عشر والسابع عشر. وفي عصر الاختصاص المطرد في العلوم الانسانية التي ظلت ــ خلافاً للعلوم الطبيعية ــ تتابع أهدافها الذاتية السرية وحدها بسبب عزلتها عن الحياة اليومية، لم يرد ولم يستطع أن يكون مجرد عالم مختص. وظل طيلة حياته على اهتمام دائم بجميع الظواهر الفكرية لعصره كما كان يبذل الجهد لانتظامها في فلسفته العامة عن العالم، تلك الفلسفة التي ظلت في توتر دائم بين التقويم الانساني والمسيحي. وفوق هذا فقد كان يسعى إلى مواجهة هذه الظواهر الفكرية بالواقع في نشاط فكري نابض بالحياة ــ ونذكر هنا محاضراته التي لا تحصى والتي كانت تبلغ عدة محاضرات في الأسبوع الواحد. وكما قال صديقه كارل ي. بوركهارت[1] (Carl J. Burckhardt) عنه بحق: «لقد كان من القلائل الذين تمكنوا من شد قوس أوديسيوس: فعلى أسمى صعيد للخبرة اللغوية والتاريخية تجرأ على اتخاذ أسلوب البحث التركيبي ونجح في ذلك. وفي أي عهد كان نجاحه؟ في عهد كان الباحث والمفكر في حقل العلوم الانسانية لا ينجو فيه من ضغط السلطة الغاصبة إلا بالفرار أو التخفي ــ عهد أحيل التراث الذي أوكل إليه، وهو تراث جهد إنساني عبر آلاف السنين، إلى مهزلة باستخدام الكذب الدائم المنظم»[2].

ولم تتوفر شروط هذه الجرأة في أحد كما توفرت لدى شيدر. فقد ظلت ذاكرته حتى وفاته فريدة من نوعها. كما منحته الطبيعة بالتساوي موهبة لغوية ومواهب موسيقية شعرية: فقد كان خطيباً بليغاً شديد الاستيعاب للظواهر الموسيقية والأدبية، كما كان يتصف بقلق فكري يكاد يبلغ درجة إتلاف النفس. وكان من حسن طالعه أنه نشأ في منزل أبوي على مستوى رفيع من الثقافة في كوتنكن (١٨٩٦ ــ ١٨٩٩) وفي كيل (١٨٩٩ ــ ١٩١٨). وكان أبوه د. ايريش شيدر (D. Erich Schaeder) (١٨٦١ ــ ١٩٣٦) أستاذاً لعلم اللاهوت (المذهب البروتستنتي) ــ فلا عجب أن يهتم الصبي المتفتح منذ السادسة من عمره ــ مبتدئاً بأسئلة طفولية ــ بالبحث في الكتاب المقدس وأن يتمكن وهو لا يزال في سن الدراسة الثانوية من تهذيب وتدريب إحساسه الفريد بالظواهر الدينية.

غير أن أسلوبه في الملاحظة التاريخية نشأ على خلاف لاهوت أبيه (آرنولد تويني: Arnold J. Toynbee: Challenge and Response). واعتاد شيدر أن يشير دوماً بكبرياء إلى «جعبته المدرسية» فقد استوعب اللغات والآداب الكلاسيكية في الجمنازيوم الانساني في كيل بالاضافة إلى اللغات الحديثة (الانكليزية والفرنسية والايطالية) وكذلك العبرية. وحين بلغ السابعة عشرة كان قد قرأ الكوميديا الالهية لدانتي بكاملهابلغتها الأصلية، وإلى جانب ذلك فقد تلقى دروساً نظرية في الموسيقى (التوافق والتأليف)؛ وكان عزف بيانو فوق المستوى المتوسط. وظلت الموسيقى مع جهده الفكري وقلقه الدائمين ترويحاً لا غنى عنه طيلة حياته.

إلا أن الشيء الحاسم بالنسبة لتطوره وكذلك بالنسبة لحياته كلها ونتاجه الفكري فقد ظل التقاؤه بالمنطق اليوناني والعقل اليوناني وتراث الرومان الانساني. واختار الشاب الذي بلغ الثامنة عشرة عندما بدأ دراسته في جامعة كيل في فصل الصيف عام ١٩١٤ الأستاذين:

الانساني فيرنر بيكر[٣] (Werner Jaeger) ومؤرخ العصر الوسيط فريتز كيرن (١٨٨٤ ـــ ١٩٥٠)[٤] (Fritz Kern). وكان الأخير يعمل آنذاك على تقويم التقارير والروايات العربية حول تاريخ ألمانيا وكان يأسف كثيراً لعدم استطاعته دراسة المصادر والحكم عليها بنفسه مستقلاً. ونصح تلميذه الموهوب شيدر بدراسة العربية وأعطاه بذلك الدافع الأول للمضي في طريقه إلى دراسة اللغات الشرقية. وما كاد الفصل الدراسي الأول بالنسبة لشيدر ينتهي، حتى اندلعت الحرب العالمية الأولى، فتقدم متطوعاً، وكيف كان له أن يفعل غير هذا؟ ولأسباب صحية أحيل على الخدمة الصحية التي قضاها أولاً في المحاجر الصحية في فرنسا (نوايون، لاكابيل)، وفيما بعد (خريف ١٩١٥ حتى نهاية ١٩١٦) في ليتوانيا (كوفنو، فيلنا) وأخيراً في زيبنبوركن وكوكسهافن (١٩١٨). وكانت سنوات الخدمة الحربية هذه بالنسبة له «جامعات» للخبرة والمراس على حد تعبير مكسيم غوركي. إذ بعد أن عاد في نهاية ١٩١٨ إلى الوطن (كان أبوه قد بدأ يعمل في بريسلاو منذ ١٩١٨) كان قد أصبح رجلاً وباحثاً ناضجاً. وخلال الفصلين الدراسيين المحددين عند تغيير الجامعة لم ينه أطروحة الدكتوراه فحسب، وإنما تمكن من اجتياز امتحان الدكتوراة أيضاً.

لقد جعله اتصاله اليومي بالموت متفتحاً لجميع قضايا الوجود البشري. ولكن هذا كان يعني بلوغه مرحلة النضوج. وكان الموظف الصحي الشاب يصطحب معه دوماً الكتاب المقدس والمؤلفات اليونانية وكتب دانتي وجوته وكانط وكتب النحو لعدة لغات شرقية وخاصة السامية منها. وبالاضافة إلى ذلك فقد كان يتابع ـــ بقدر ما كان يسمح به ظرفه ـــ قراءة منشورات الأوساط الأدبية والفكرية في تلك الآونة. وقد حمل لقاءان من ذلك العهد أهمية خاصة بالنسبة لمؤرخ الأديان والمستشرق الناشىء شيدر. وكان اللقاء الأول مشاهدته للشرق اليهودي في كوفنو وفيلنا (١٩١٥ ـــ ١٩١٦) وقد ظل هذا لقاءه الوحيد مع الشرق الحي. وبمساعدة حاخام كوفنو استطاع إتمام دراسته الخاصة بالكتاب المقدس وذلك بمشاهدة جميع مظاهر الحياة الدينية عن كثب. أما اللقاء الثاني فقد كان ذا طابع أدبي. ونعني به المقالات التي ظهرت في «أرشيف العلوم الاجتماعية» منذ ١٩١٥ حول «الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية» لماكس فيبر[٥] (Max Weber) (١٨٦٤ ـــ ١٩٢٠) الذي سنتحدث عن تأثيره على شيدر فيما بعد.

أطروحته وفكره:

كان عالم اللغة الآشورية برونو مايسنر[٦] (Bruno Meissner) (١٨٦٨ ـــ ١٩٤٧) صاحب كرسي تدريس اللغات السامية في بريسلاو آنذاك يود مساعدة العائد من الحرب شيدر عام ١٩١٩ على كتابة أطروحة غير معقدة بحيث يمكن اتمامها بسرعة. ولذا فقد اقترح عليه أن يعمل على دراسة مادة الحسن البصري، ممثل الورع الاسلامي الهام في القرن الهجري الأول في الجزء الأول من المجلد السابع من طبقات ابن سعد الذي أصدره آنذاك. ولكن شيدر أدرك بسرعة أن «المادة التي يقدمها ابن سعد وغيره من مؤلفي علم الرجال لا تكفي في حال من الأحوال لهذا البحث، لا بل إنها على العكس من ذلك ملائمة لاحاطة الموضوع الحقيقي بالغموض». كما أن السيرة وحدها لا تضيف شيئاً جديداً. فالسبيل إلى فهم الطابع الديني الحقيقي للحسن البصري هو في ضرورة العودة إلى «مؤرخي الدين الاسلامي وخاصة مؤلفي سير القديسين والصوفيين» (مجلة Der Islam، المجلد ١٤، ١٩٢٤، ١). وهكذا فقد مال الثقل في بحث هذه الأطروحة إلى جانب التاريخ الديني. وكشرط أساسي لذلك كان لا بد من دراسة التيارات الفكرية في العراق، موطن الحسن. وأدى هذا الأمر بشيدر إلى مواجهة المسائل الجذرية في الأبحاث والدراسات الاسلامية ومنها إلى المسائل الجذرية لعلم الأديان بوجه عام. فالعراق، بلاد بابل القديمة، هي الوطن الحقيقي لعلم الديانة الاسلامية، وللتصوف الاسلامي، كما أنها موطن العقائد الغنوصية المختلفة، وخاصة المانوية، أي تلك الروح المحركة التي أدت بصورة حاسمة إلى نشوء علم الكلام عند المسلمين (وعلم اللاهوت المسيحي قبل ذلك). ولم يكن العراق

□ صحيفة بخط شيدر.

Yea, East is East and West is West
And never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently
At God's great judgment seat.
But there is neither East nor West,
Border nor breed nor birth,
When two strong men come face to face,
Though they come from the end of the earth.

In herzlicher Dankbarkeit für gütig gewährte
Gastfreundschaft und Fürsorge
Marburg 4./5. Mai 1949 Hans Heinrich Schaeder

جزءاً من المملكة الساسانية فحسب، وإنما محورها الأساسي. فهناك كانت تقع العاصمة كتيسفون، على مقربة شديدة من بابل القديمة، ومن بغداد فيما بعد. وتبرهن الدراسات الطوبوغرافية والتاريخية التي قام بها شيدر تقصياً وراء أصل الحسن أنه كان منذ ذلك الحين يهتم اهتماماً جدياً بدراسة اللغة والحضارة الايرانية. وقد فعل ذلك معتمداً على نفسه بطبيعة الحال ولكنه بلغ من الدراسة الذاتية مستوى جعله يفوز بعد ذلك ببضعة أعوام بكرسي الأستاذية لعلم اللغات الايرانية والأرمنية ــ وهو الوحيد في ألمانيا. ولم تنشر أطروحة شيدر فوراً، بل أعاد مراجعتها وتنقيحها مرتين، وكانت المرة الثانية عام ١٩٢٢، إذ تمكن في هذه الأثناء من الاطلاع على مؤلف لوي ماسينيون(٧) (Louis Massignon) الرائع عن أبرز ممثلي التصوف الاسلامي، الحلاج. ولم ينشر من الأطروحة المنقحة إلا القسم الأول (مجلة (Der Islam)، المجلد ١٤، ١٩٢٤،؛ ص ١ ــ ٧٥). أما الفصلان الهامان اللذان تناولا أهمية الحسن في التاريخ الأدبي والفكري فقد ظلا بدون نشر، وهو أمر يؤسف له. وكرس شيدر لعمل الحلاج بحثاً واسعاً في مجلة (Der Islam) (المجلد ١٥، ١٩٢٥، ص ١١٧ ــ ١٣٥) ندرك منه مدى تأثره بأسلوب بحث ماسينيون وروحه. وكماسينيون الذي أولى دوراً مركزياً لدراسة تكوين الاصطلاحات الدينية وأشكالها اللغوية فقد فعل شيدر ذلك فيما بعد في دراساته وأعماله المتعلقة بالمانوية. غير أن توحيده للمفكر المتمرس في الفلسفة اليونانية والأوروبية والباحث اللغوي والموضوعي في شخص واحد مكنه من المعارضة الواضحة لموقف «يعتقد بالاقتصار إزاء التراث الفكري الشرقي على مجرد الاعادة والتوليد والوصف بقدر الامكان» بدلاً من الرد عليه فكرياً مجلة (Der Islam)، المجلد ١٥، ١٩٢٥، ص ١٣٥). لقد أصبح الحوار الفكري مع الشرق وليس هضمه، بسبب التصورات الرومانتيكية، الدافع البارز لموقف شيدر إزاء الشرق. ولم يكن يتمتع بعلاقات تذكر مع «شرقيين» معاصرين ولم يكن راغباً في عقد

هذه الصلات؛ كما أنه لم يذهب إلى «الشرق» الحقيقي قط. وكان يعتبر الدراسات الشرقية الطريق الذي يستطيع الغرب عليه أن يدرك ذاته بتحديدها من الشرق مع اقتباس ما يلائمه من تراثه الفكري في الوقت نفسه. وقد وجد شيدر موقفاً مشابهاً كذلك في «الديوان الغربي الشرقي» لجوته. ولكننا سنعود إلى ذلك فيما بعد.

إن موقف المانيا الفكري بعد الحرب العالمية الأولى كان مبلبلاً ولكنه يتسم بالنشاط. وقد شعر شيدر بدافع ذاتي للاشتراك فيه. فبعد نيله درجة الدكتوراه جاء في بداية ١٩٢٠ إلى برلين واشترك في تحرير (Grenzboten) وراح يحتك بدائرة الشبيبة المسيحية المحافظة لنادي يونيو وللحلقة وكانت تتألف من محاربين سابقين أمثال شيدر نفسه. إن نظرة سريعة في قائمة المواضيع التي عالجها الكاتب الشاب في ١٩٢٠ ــ ١٩٢١ تعطي فكرة كافية. فهي تبدأ بتقويم أدبي لأوتو براون[٨] (Otto Braun) بمناسبة طبع مذكراته وأشعاره ورسائله، ثم تتلو ذلك أربع مقالات عن الموسيقى (حول النزاع بين (Busoni)[٩] و (Pfitzner)[١٠]، وحول الجذور القومية للموسيقى الألمانية في العصر الحاضر، وحول الموسيقى في الحياة العصرية، وحول موسيقى ماكس ريجر[١١] (Max Reger)، ثم أعمال أدبية من جديد (شعر وجداني جديد، والطبعة الجديدة لأعمال رودلف بورشاردت[١٢] (R. Borchardt) ومقدمة لعمل ج. ياكوب[١٣] (G. Jacob): قصائد مترجمة لحافظ وعسكري).

وفوق ذلك فقد عالج شيدر تيارين اعتبرهما مفتتين على حد اقتناعه: إذ كتب مقالين حول رودلف شتاينر[١٤] (Rudolf Steiner) ومقالين آخرين حول رسول الانحطاط أوزفالد شبنجلر[١٥] (Oswald Spengler) ولم يفته أن يكتب كلمة تقدير عن «مثله الأعلى» ماكس فيبر، ففي عام ١٩١٩ بالذات كان قد صدر للأخير مؤلفان أثارا اهتمامه الشخصي أيضاً. وكتب شيدر حول هذين المؤلفين عام ١٩٤٩، بعد الكارثة الوطنية الثانية التي كان عليها أن يشهدها: «إن من كان يذهب آنذاك إلى الجامعة ليتعلم شيئاً حقاً وليشهد في التعلم الحق حرية الفكر، فإنه لن ينسى قط كيف مسه في أولى



□ ارنولد توينبي

سنوات ما بعد الحرب، وفي وسط الضجة التي بدأت حول نبوءة الانحطاط التي أرسلها شبنجلر، صوت قوي هادىء مرتين، صوت مسه في الأعماق. وكان هذا الصوت يؤكد له صحة الدرب المطروق، وينير الطريق أمام تساؤلاته الغامضة ويكسبها نظاماً وجلاء، ويعطيه شجاعة وثقة لخوض الحياة الفكرية. لقد انطلق ذلك الصوت من كراسين، طبعا على ورق رديء كما كان يقتضيه الظرف، وضمناً في غلاف بائس أصفر. وكان المرء يقرأ الكراسين، ثم يعيد قراءتهما مرة بعد أخرى، ويناولهما للأصدقاء، وقد تجعدت صحائفهما وامتلأت بالخطوط تحت السطور، أو كان يجمع القروش ــ وكان المرء عام ١٩١٩ لا يزال يحسب بالقروش ــ ليشتريهما بها ويقدمهما هدية للأصدقاء. وكان عنوان الكراس الأول «العلم كمهنة» والثاني «السياسة كمهنة». وكان يجمع بين الاثنين خليط من الموضوعية والحماس يسلبان اللب ويفحمان من الجملة الأولى[١٦]. وكان هذان الكتيبان الدافع الظاهري لقرار شيدر في استبدال العلم

بالسياسة وفي الاسراع إلى ميونيخ للمثول بين يدي المعلم الكبير. إلا أن هذه الخطة فشلت بسبب وفاة فيبر المفاجئة. فقد ظل شيدر في برلين وراح يشترك بالاضافة إلى عمله التحريري في الدورات العلمية التي كان يعقدها اللاهوتي والفيلسوف البروتستنتي الكبير ايرنست ترولتش[١٧] (Ernst Troeltsch) الذي أصبح يرعى تراثه الفكري بكثير من التقدير فيما بعد أيضاً.

وفي تلك الفترة كان قد التقى كذلك بعالمين وشخصيتين كان لهما أثر خارق في تكوينه الفكري: وكان الأول مؤسس حقل الدراسات الاسلامية في ألمانيا، وزير الثقافة ك. هـ. بيكر[١٨] (C.H.Becker)، والثاني المؤرخ والعالم بالدراسات الايرانية ي. ماركفارت[١٩] (J.Markwart) ومن الطبيعي أيضاً أن يكرس شيدر أول بحثين كبيرين ألفهما لهذين العالمين: «النظرية الاسلامية في الانسان الكامل» ـــ مهداة إلى ي. ماركفارت (١٩٢٥) و «دراسات في التوفيقية في العصر القديم ـــ دراسات إيرانية» ـــ مهداة إلى ك. هـ. بيكر (١٩٢٦). أما ما سحره في ك. هـ. بيكر فقد عرّف عنه شيدر عام ١٩٤٦ كما يلي: «يعود تأثيره المباشر على زملائه في الاختصاص إلى دراساته التاريخية وما كان يتوصل إليه من نتائج في ذلك. وكان منطقه الأساسي هو الحقيقة القائلة بأن للعصر الوسيط الغربي والشرقي مصدري تراث مشتركين وهما الهيليني والمسيحي، ففي الأول تلقى الجرمان هذا التراث مستغنين عن استقلالهم الفكري، وفي الثاني تلقاه العرب مع تعديله بالعقيدة الاسلامية التي جاؤوا واحتفظوا بها عند دخولهم عالم الحضارة القديمة»[٢٠] وكتب شيدر عن ماركفارت الذي جاء كذلك من العهد القديم إلى الدراسات الايرانية، كتب عام ١٩٣٠: «وأثناء شرح الشاهنامه مثلاً التي لم يكن يتعرض كثيراً لمضمونها الشعري، كان يخوض أبحاثاً تستغرق عدة ساعات كان يعلق فيها، دون الحاجة إلى ما يدعم الذاكرة، على خطاء في المتن، أو ملاحظة ميثولوجية، أو نقطة طوبوغرافية، فتصبح أبحاثه هذه مصدر علم وافر لا يقدر بثمن»[٢١]. ويمكن اعتبار شيدر ورثياً للاثنين. وهكذا فقد أشرف على نشر مؤلف بيكر «دراسات إسلامية» (١٩٢٤)؛ كما أن بيكر أهدى شيدر الذي كان قد بلغ الخامسة والثلاثين إحدى كتاباته الأخيرة التي كانت تعالج أيضاً «تراث الأولين في الشرق والغرب» (١٩٣١). وفي السنة نفسها خلف شيدر ماركفارت في احتلال مقعد تدريس اللغات الايرانية في برلين.

وفي محاضراته ودراساته الواسعة العديدة كان شيدر يتعرض دوماً إلى التراث اليوناني في الشرق. وفي دراسة خاصة كرسها لأستاذه السابق في كيل ف. بيجر بين بصورة تبعث على الاهتمام الاختلاف في استمرار تأثير التراث اليوناني في الغرب (الرومان) وفي الشرق (١٩٢٨)[٢٢]. فهنا (أي في الغرب) تشهد القدرة على المرور ببعث فكري جديد ناجم عن الاحتكاك (أي الرغبة التي لا حد لها في التعلم) بالفكر اليوناني، بينما هناك (أي في الشرق) لا نلمس بعثاً للقديم ناجماً عن التفاعل معه، وإنما حفظاً وتخليداً له. «بينما ندرك لدى الرومان إرادة منفتحة للتعلم، وانفتاحاً سخياً، لا بل خضوعاً صادق العاطفة للفكر اليوناني، فإننا نجد لدى الشرقيين أنه رغم تشبعهم الذي لا يقل عمقاً بالتراث الفكري اليوناني الموروث، إلا أنهم لا يملكون تلك النزعة الفكرية الخاصة بالرومان إلا في حالات فردية استثنائية. ويعتبر الرومان مثلاً أعلى لبقية الأمم الغربية حيث أنهم الأمة الأولى التي حققت فكرة الانسانية»[٢٣]. «أما ما تعلمه الشرقيون من الاغريق فقد استخدموه لأغراض عملية، وليس لتجديد ثروتهم الثقافية ولاحداث تغيير في كيانهم الثقافي والعلمي»[٢٤]. إذن فلا وجود لفكرة الانسانية القائمة على بعث التراث القديم في الشرق! وكتتمة لا هوادة فيها لهذا التسلسل الفكري ظهرت دراسة شيدر الرائعة «الفرد في الاسلام (١٩٢٩)»[٢٥]. وجاء فيها: «إن أعلى قيمة يستطيع الوعي الانساني تكوينها، وهي الحرية، لم تكن تعني ولن تعني بالنسبة للشرقي إلا حرية النفس المنطوية على ذاتها السامية في حد ذاتها وحيدة فوق خوف الحياة الأرضية وآلامها»[٢٦].



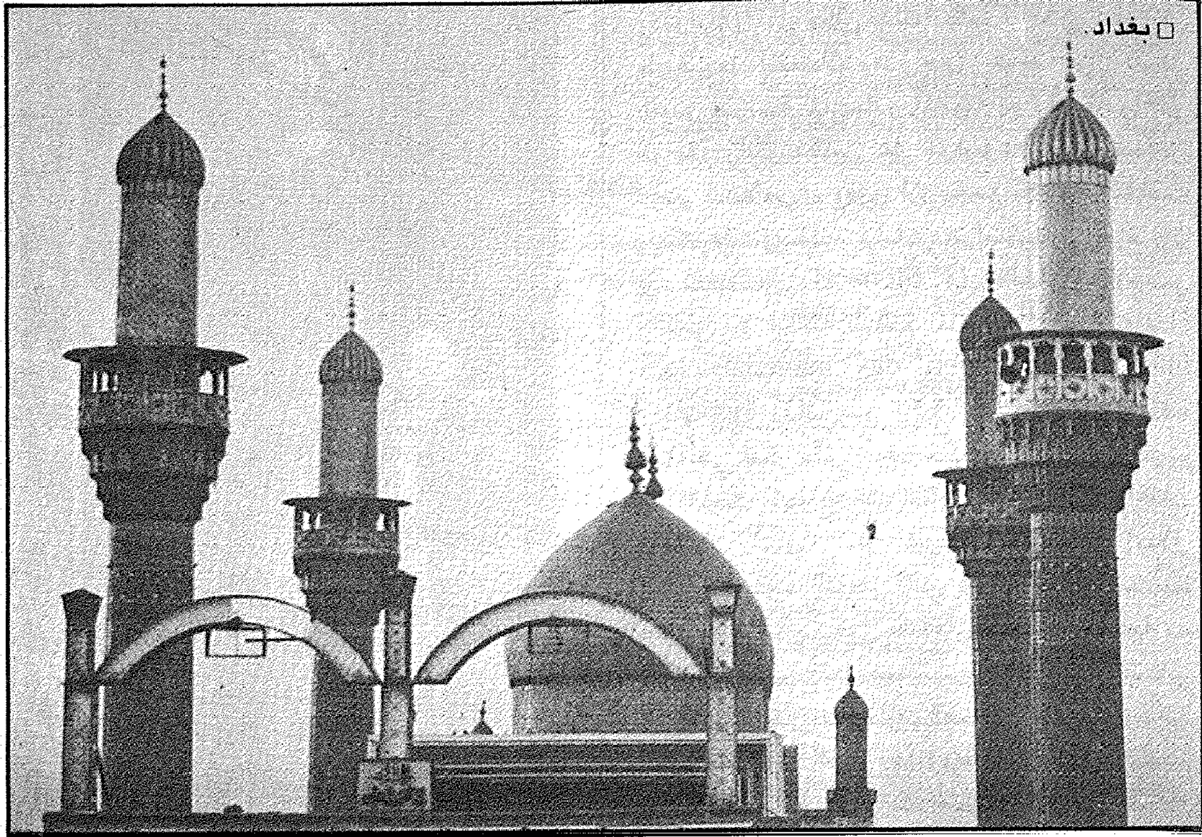
ماسينيون، الطالب في جامعة الأزهر سنة ١٩٠٩ باللباس الشرعي.

وكانت لدى شيدر أيضاً أمور كثيرة مشتركة بينه وبين ماركفارت. فهناك أولاً نفس المنطق: إذ انتقل كلاهما من حقلي العهد القديم واليونانية القديمة إلى حقل الدراسات الايرانية، كما فعل أيضاً تيودور نولدكه[٢٧] (Th. Nöldeke) وب. دي لاغارد[٢٨] (P. de Largarde) اللذان كان لهما أثر كبير في تحويل شيدر إلى عالم بالدراسات الايرانية — وهو الطريق الوحيد الذي يمكن طرقه ليمكن الباحث من التغلب على مشاكل حقل الدراسات الايرانية. كما أن حب ماركفارت لمعالجة الوجوه اللغوية والتاريخية والدينية والاثنوغرافية لمسألة ما، بحيث يضع قدماً في إيران والأخرى في آسيا الوسطى أو الصين، صفة تمتاز بها دراسات شيدر الاختصاصية. وأود هنا أن أشير فقط إلى عمله «ايرانيكا» (Iranica). وكماركفارت فإن شيدر أيضاً لم يكن يميل إلى نشر النصوص الطويلة المستقلة[٢٩]. وكان اهتمامهما الحقيقي عمل دراسات نقدية للنصوص المنشورة أو نشر مواضيع معينة من النصوص تتعلق بالمسائل التي كانا يعالجانها.

لقد كان طريق شيدر من الحسن البصري (أطروحة الدكتوراه، ١٩١٩) إلى حافظ (بحث إجازة التدريس الجامعي، ١٩٢٢) على خط ميله الخاص إلى الظواهر الفكرية على الحد الفاصل بين الدين وعلم الجمال (الشعر). وكان دانتي هو البداية كما سبق وذكرنا. أما المراحل الأخرى فهي: ر. بورشارت[٣٠] (R. Borchardt) (وهو مترجم دانتي أيضاً)، وهوجو فون هوفمانزتال[٣١] (H.V. Hofmannsthal) ور. ا. شرودر[٣٢] (R.A. Schröder) وحافظ وغوته وأخيراً (وابتداء من ١٩٤٦) ت. س. ايليوت[٣٣] (T.S. Eliot) وظل وهيلموت ريتر[٣٥] (H. Ritter)، كأستاذيه الأديبين)[٣٦]. ومما يضاعف الشعور بالأسف لعدم نشر هذه الدراسة أن شيدر يبدو فيها عارفاً بجميع الشعر الفارسي الكلاسيكي وقادراً على التمييز بين العناصر الأسلوبية والفردية لدى الشاعر الفارسي. إن البؤس الذي يجب أن ينجم عن معالجة منعزلة لشاعر فارسي يتضح في النقد الذي نشره شيدر حول دراسة هـ. ماسيه[٣٧] (H. Massé) عن الشاعر سعدي في مجلة «الاسلام» (Der Islam)، مجلد ١٤، ١٩٢٤، ١٨٥ — ١٩٠.

نشاطه العلمي وإنتاجه:

وبالحصول على إجازة التدريس الجامعي عام ١٩٢٢ بدأ شيدر الذي بلغ السادسة والعشرين مدرجه المهني اللامع في الجامعة كباحث وأستاذ. ويمكن تقسيم نشاطه العلمي إلى ثلاث مراحل: مرحلة برسلاو — كونغزبيرغ (١٩٢٢ — ١٩٢٦ — ١٩٣٠)، مرحلة برلين (١٩٣١ — ١٩٤٤) ومرحلة غوتنغن (١٩٤٦ — ١٩٥٧). وكانت الأولى أهم المراحل وأكثرها إنتاجاً. كان في بريسلاو قد اكتسب معرفة مدهشة في ميادين اللغات السامية والدراسات الايرانية وعلم اللغات المقارن والدراسات التركية وتاريخ الأديان، وعلم الأديان والفلسفة بالدراسة الذاتية، معززاً معرفته بالاتصال بذوي الاختصاص كل في حقله (وقد تحولت هذه الاتصالات بعد ذلك إلى صداقات). وبالاضافة إلى المذكورين فقد كان يستشير الباحثين التاليين: ج. بيرغشترسر[٣٨] (G. Bergsträsser) (اللغات السامية)، ر. كيتل[٣٩] (R. Kittel)



(الدراسات اليهودية)، ا. هيلليبرانت[٤٠] (A. Hillebrandt) (حقل أبحاث الفيدا)، ف. تومسون[٤١] (V. Thomsen) (علم اللغات المقارن، والدراسات التركية)، هـ. فينكلر[٤٢] (H. Winkler) (علم اللغات المقارن)، ف. بانغ[٤٣] (W. Bang) (الدراسات التركية والمانوية)، ي. ستنتزل[٤٤] (J. Stenzel) (الفلسفة القديمة)، ر. رايتزنشتاين[٤٥] (R. Reitzenstein) (التوفيقية الدينية القديمة)، وهـ. س. نيبرغ[٤٦] (H. S. Nyberg) (الغنوصية الاسلامية، الدراسات الايرانية)، وتدل مقالاته النقدية المفصلة في مجلة «الاسلام» (Der Islam) (المجلدات: ١٣ ـــ ١٥) وكذلك في «الحوليات السنوية المجرية» (Ungarische Jahrbücher) (المجلد الخامس) على أنه كان قادراً لا على الكتابة كباحث اختصاصي فحسب، وإنما فوق ذلك على تطوير البحث في المسائل التي تعرضت لها الكتب التي كان يقرظها. وفي تلك الفترة أيضاً نشأت دراساته الطليعية الخاصة حول المانوية: «مساهمات إيرانية» و «عزرا الكاتب».

دراسة التصوف:

كان حسن البصري وحافظ منطلق شيدر لدراسة التصوف الاسلامي[٤٧] والغنوصية الاسلامية (مبتدئاً بحركة الباطنية)[٤٨] وإذ تعرف على الحقل ودخله من الدراسات الرائعة التي ألفها ل. ماسينيون[٤٩] (L. Massignon) وتور أندرى[٥٠] (T. Andrae) ور. أ. نيكولسون[٥١] (R.A. Nicholson) وهـ. س. نيبرغ، وضع نصب عينيه مهمة متابعة تطور «فكرة شرقية قديمة مقتبسة من الحضارة الهيلينية حتى تشكيلها التأملي الكلاسيكي في الغنوصية الاسلامية»: أما هذه الفكرة فهي فكرة الانسان الكامل (النظرية الاسلامية للانسان الكامل، أصلها وتشكيلها الشعري: (Die Islamische Lehre vom Volkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung) في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG, Bd. 79, 1925, 192-268). ومن هنا وجد طريقة إلى



□ دانتي.

المانوية. ومنذ اكتشف العبقري ف. ف. ك. مولر[٥٢] (F.W.K. Müller) بين مخطوطات أحضرها معه عام ١٩٠٤ ــ ١٩٠٥ من تورفان في شمالي سينكيانغ مؤلفات مانوية أصلية بثلاث لهجات إيرانية وبالتركية حصلت الأبحاث المانوية على دوافع جديدة. ويجدر بالدرجة الأولى هنا أن نذكر أعمال اللغوي الكلاسيكي في كوتنغن ر. رايتزنشتاين الذي اشترك مع مؤسس معهد الدراسات الايرانية في كوتنغن ف. ك. أندرياز[٥٣] (F.G.Andreas) في دراسة المكتشفات الجديدة وتقييمها وشرحها. وقد أثرت نظريته في سر الخلاص الايراني[٥٤]، الذي يرى أنها الأساس الذي تقوم عليه الزرادشتية والمانوية وطقوس العبادات الهيلينية، قلنا أنها أثرت كثيراً على شيدر. وقام بينهما سيل من الرسائل أدى بعد حين سريع إلى تعاون وثيق. وبالاشتراك مع رايتزنشتاين أصدر شيدر الآن عملاً ذا أهمية هائلة عولجت فيه لأول مرة نظرية الانسان الأول (وقد عالج شيدر النظريات الايرانية)[٥٥] وكان ذلك عام ١٩٢٦. غير أن طريقيهما انفصلا بعد حين. فبعد أن انشغل شيدر بدراسة للمصادر المانوية لم يعد قادراً على موافقة رايتزنشتاين على موضوعه الكلي الخاص «بسر الخلاص». وقرر أن يجمع نتائجه الخاصة وينشرها. وبذلك نشأت دراسته المهداة إلى ي. شتينتزل (J. Stenzel) «الشكل الأصلي والتطورات التالية للنظام المانوي»[٥٦] (Urform und Fortbildungen des manichaischen Systems) وذلك عام ١٩٢٧، وقد جعلته الموقظ الحقيقي لفكر ماني، وقد حكم رفيق شيدر القديم في البحث نيبرغ عام ١٩٢٥ على هذا الكتاب بالكلمات التالية: «إن شرف الأولوية في إحلال النظام في هذه الفوضى (أي في النظريات السائدة حتى ذلك الحين حول طبيعة المانوية الحقيقية ــ المؤلف) يعود إلى المستشرق الألماني الشاب هـ. هـ. شيدر. فبه فازت أبحاث المانوية بقوة من الدرجة الأولى تمتاز بشروط غير عادية للقيام بأعبائها الهائلة. وقد بدأ مدرجه العلمي بصفته مؤرخاً دينياً كتلميذ لرايتزنشتاين.. ثم ما لبث أن انفصل عنه فيما بعد ليشق طريقه الخاص بنفسه. وفي عام ١٩٢٧ أصدر في لايبزغ بحثاً عرض فيه رأيه في مسألة المانوية (الشكل الأصلي.. الخ) وهو ليس بحثاً واسعاً ــ ٩٢ صفحة ــ ولكنه بدون شك أهم بحث برنامجي ألف حتى الآن حول مسألة المانوية فبالانطلاق من الكساندر لليكوبوليسي[٥٧] (Ale-xander von Lykopolis) الذي يعرض الأفكار الأساسية لنظام ماني دون أي غلاف أسطوري، يسعى إلى تحديد العلاقة بين المحتوى النظري للمانوية والحواشي الأسطورية المحيرة التي تظهر في كل مكان ولا تخلو منها كذلك نصوص مخطوطات تورفان سواء في عرض النظرية أم في التراتيل. ثم يستنتج أن ماني أقام دينه على نظام فلسفي عقلاني واضح، يهدف إلى إعطاء تفسير للعالم والحياة وإلى منح البشر المعرفة، التي كانوا بحاجة إليها للخلاص وأمكن التعبير عن هذا النظام بكلمات عقلانية واضحة، فقد كان بلاغة عقلية، بالمعنى الفلسفي الأغريقي. ولايصال هذه التعاليم إلى البشر، استخدم ماني اصطلاحات أسطورية

ميثولوجية. وبالرجوع إلى تصورات البشر المألوفة استخدم الصور الميثولوجية المتداولة في الأوساط التي كان يخاطبها كعناصر أسلوبية تعبيرية. وهكذا فإلى جانب كلامه العقلاني الفلسفي قدم الأسلوب الميثولوجي كما فعل أفلاطون قبله وكانت هذه الفكرية عبقرية بحيث جعلت الميثولوجيا المانوية مفهومة من حيث المبدأ مرة واحدة»[٥٨]. ●

تعليقـــات

(١) كارل ياكوب بوركهارت: مؤرخ وديبلوماسي وكاتب سويسري ولد في بازل عام ١٨٩١. انتدبته عصبة الأمم في دانزيغ من ١٩٣٧ حتى ١٩٣٩. أصبح رئيساً للصليب الأحمر الدولي من ١٩٤٤ حتى ١٩٤٨، ثم وزيراً مفوضاً في باريس من ١٩٤٥ حتى ١٩٤٩ له عدة مؤلفات أدبية وتاريخية.

(٢) من مقال نشره بوركهارت حول هانز هاينريش شيدر في الصحيفة السويسرية (Die Tat, Zurich, 25. 3. 1957).

(٣) فيرنر ييجر: عالم باللغات القديمة ولد في منطقة راينلاند عام ١٨٨٨ وتوفي عام ١٩٦١. عمل أستاذاً في بازل وكيل وبرلين وشيكاغو وكامبردج (ماساتشوستس). برز بوجه خاص بفضل دراساته في الفلسفة اليونانية وتاريخ الفكر اليوناني.

(٤) فريتز كيرن: مؤرخ ولد في شتوتغارت عام ١٨٨٤ وتوفي في ماينز عام ١٩٥٠. أصبح عام ١٩١٤ أستاذاً في فرانكفورت على الماين ثم انتقل إلى بون عام ١٩٢٢. انطلق من تاريخ الدساتير الوسيطية وحاول وضع تاريخ عالمي للفكر.

(٥) ماكس فيبر: عالم اجتماعي ألماني ولد في ايرفورت عام ١٨٦٤ وتوفي في ميونيخ عام ١٩٢٠. عمل أستاذاً في برلين وفرايبورغ وهايدلبرغ وفيينا وميونيخ. اشترك في تأسيس الحزب الديمقراطي الألماني وكان بفضل مؤلفاته المتفرقة أهم علماء الاجتماع في عصره وأقواهم نفوذاً، برز كذلك في تحليله للسلطة والسيادة وأسس ما يدعى بعلم الاجتماع الديني. أهم أعماله «الاقتصاد والمجتمع».

(٦) برونو مايسنر: عالم بالآشورية والآثار القديمة ولد عام ١٨٦٨ وتوفي عام ١٩٤٧. أصبح عام ١٨٩٤ أستاذاً مساعداً في هاله واشترك في ١٨٩٩/ ١٩٠٠ في حجريات بعثة الآثار الألمانية في بابل. ثم انتقل لتدريس العربية في المعهد الشرقي في برلين وأصبح منذ عام ١٩٠٤ أستاذاً في بريسلاو ومنذ ١٩٢١ في برلين.

(٧) لوي ماسينيون: مستشرق فرنسي ولد عام ١٨٨٣ وتوفي في باريس عام ١٩٦٢. كان أستاذاً في معهد كوليج دو فرانس ومن أشهر العارفين بالتصوف الاسلامي. وقد حاول ماسينيون كمسيحي متمسك بالكاثوليكية أن يوجد للاسلام مكاناً خاصاً في التاريخ الديني المسيحي. ألف دراسة عن الحلاج وكتباً أخرى عن التصوف الاسلامي.

(٨) أوتو براون: شاعر وأديب ولد عام ١٨٩٧ وتوفي عام ١٩١٨ ضحية الحرب العالمية الأولى وهو في الحادية والعشرين. أمه ليلي (Lily Braun) أديبة وكاتبة مذكرات وزعيمة في الحركة النسائية الاشتراكية.

(٩) بوزوني: موسيقار وعازف بيانو ولد عام ١٨٦٦ في ايطاليا وتوفي عام ١٩٢٤ في برلين. اشتهر أثناء جولاته الموسيقية في أوروبا وأميركا وأقام في برلين منذ عام ١٨٩٤ ثم في زيوريخ (١٩١٥ ــ ١٩١٩). منذ عام ١٩٢٠ أصبح أستاذاً للتأليف الموسيقي في الأكاديمية البروسية للفنون في برلين. حاول في مؤلفاته الأخيرة مواصلة التقاليد الموسيقية الكلاسيكية بوسائل موسيقية تقدمية حديثة.

(١٠) هانز بفتزنر: موسيقار ألماني ولد في موسكو عام ١٨٦٩ وتوفي في زالتزبورغ عام ١٩٤٩. يمثل فترة الرومانتيكية المتأخرة رغم أن تآليفه تمتاز بفردية شديدة وتنوع في التركيب النغمي. عمل في تدريس التأليف الموسيقي والقيادة الموسيقية في برلين وستراسبورغ وميونيخ وفيينا.

(١١) ماكس ريجر: موسيقار ولد عام ١٨٧٣ وتوفي في لايبزغ عام ١٩١٦. عمل في تدريس الموسيقى في فيسبادن وميونيخ ثم انتقل إلى لايبزغ برز كعازف بيانو وأرغن وأبدع في تآليفه الخاصة بموسيقى الأرغن.

(١٢) رودلف بورشارت: شاعر ولد عام ١٨٧٧ وتوفي عام ١٩٤٥. درس اللاهوت واللغات القديمة وعلم الآثار؛ وكان صديقاً لهوفمنزتال (انظر تعليق ٣١). امتاز بقوة تعبير لغوي نادرة وكان خطيباً ألمعياً حريصاً على تراث الحضارة الغربية.

(١٣) جيورج ياكوب: مستشرق مختص باللغة التركية وعلوم الاسلام. ولد عام ١٨٦٢ وتوفي عام ١٩٣٧. أصبح منذ عام ١٩١٢ أستاذاً للغات الشرقية في جامعة كيل واهتم خاصة بدراسة التصوف وأصحاب الطرق كالبكتاشية. وله مؤلف طريف وهام حول مسرح العرائس وخيال الظل في الشرق والغرب. (انظر فكر وفن ١١).

(١٤) دودلف شتاينر: مؤسس علم الانثروبوسوفي القائم على دراسة الفكر والروح. ويرمي هذا العلم إلى توحيد علم الروح الهندي والأفلاطونية والمسيحية والغنوصية والتصوف والمثالية الفلسفية والسحر في نظام موحد شامل. ولد شتاينر عام ١٨٦١ في كرواتيا وتوفي عام ١٩٢٥ بالقرب من بازل. اهتم كذلك بدراسة أعمال غوته ونيتشه.

(١٥) أوزفالد شبنجلر: فيلسوف تاريخ (١٨٨٠ ــ ١٩٣٦) اشتهر بكتابه الرئيسي «انحطاط الغرب» الذي اعتمد فيه على آراء غوته ونيتشه فوضع فلسفة للنابغ ونظرية تقييم للتطور التاريخي. ويتخلى شبنجلر في نظرته إلى التاريخ عن الوضعية ويحاول إدراك التاريخ العالمي من خلال الفن والأدب، فيرى في ذلك حضارات ثمان، يعتبر كلاً منها كائناً متكاملاً ذا روح خاصة به في طريق التطور ثم الزوال.

(١٦) Sonntagsblat der Basler Nachrichten. 43. Jhg.. Nr. 27. 10.7.1949.

(١٧) إيرنست ترولتش: لاهوتي وعالم اجتماع وفيلسوف تاريخ (١٨٦٥ ــ ١٩٢٣). اصبح عام ١٨٩٢ أستاذاً في بون ثم انتقل عام ١٨٩٤ إلى هايدلبرغ وعام ١٩١٥ إلى برلين. احتل منصب أمين الدولة في وزارة الثقافة البروسية عام ١٩٢٢.

(١٨) كارل هاينرش بيكر: مستشرق عاش بين ١٨٧٦ و ١٩٣٣. قام برحلات في افريقيا وتركيا وعمل استاذاً في هامبورغ وبون وبرلين منذ ١٩٣٠. أصبح عام ١٩٢١ وكذلك من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٠ وزيراً للثقافة. له كتاب «دراسات إسلامية» في جزئين وكان يبدي اهتماماً خاصاً بقضايا المشرق والعرب في عصره.

(١٩) يوسف ماركفارت: مستشرق عاش من ١٨٦٤ إلى ١٩٣٠. كان استاذاً في برلين وكان اهتمامه موجهاً بشكل خاص إلى دراسة الجغرافية التاريخية لآسيا الوسطى وارمينيا.

(٢٠) Sammlungen. Jhg. 1. 8. Gottingen. Mai. 1946. 455.

(٢١) Ungar. Jahrb.. Bd. 10. 1930. 119.

(٢٢) Der Orient und das griechische Erbe. in. «Antike». Bd. 4. 226-65.

(٢٣) Neue Schweizer Rundschau. Nov. 1928. 807.

(٢٤) Antike. Bd. 4. 233.

(٢٥) Biologie der Person. Bd. 4. 1929. 913-55.

راجع أيضاً: Die Leistung des Islam. in Z.F.

Missionskunde u. Rel. wiss.. Bd. 46. 12. 1931. 353-81.

(٢٦) Die Biol. d. Person. Bd. 4. 923.

(٢٧) تيودور نولدكه: مستشرق الماني كبير ولد في هاربورغ عام ١٨٣٦ وتوفي في كارلزروهيه عام ١٩٣٠. راجع المقالة التي نشرت عن حياته في مجلة فكر وفن، العدد ٩، ١٩٦٧ (السنة الخامسة)، ص ٣٣ ــ ٤١.

(٢٨) باول أنتون دي لاكارد: مستشرق وفيلسوف حضاري (١٨٢٧ ــ ١٨٩١) عين منذ عام ١٨٦٩ أستاذاً للغات الشرقية في غوتنغن وما زال أثره حياً حتى اليوم بفضل شروحه وتحاليله لنصوص العهد القديم. اشتهر أيضاً بمقالاته السياسية التي تتناول النقد الحضاري والمشبعة بالروح القومية الرومانتيكية.

(٢٩) باستثناء قيام شيدر بنشر كتابي عزرا ونحميا في:

R. Kittel, Biblia Herbraica, 2 Aufl. 1937 und 3. Aufl. 1945, 1284-1324.

(٣٠) راجع التعليق رقم (١٢).

(٣١) هوغو فون هوفمانزتال: شاعر نمساوي عاش بين ١٨٧٤ و ١٩٢٩. قام برحلات إلى ايطاليا وفرنسا واليونان. درس الحقوق واللغات الرومانية وعاش في فيينا أو قريباً منها. كانت أشعاره ومسرحياته الأولى تتسم بقوة الشعور والايقاع الموسيقي وصوفية الموت والعدم. أصيب بخيبة أمل شديدة في أعوام الحرب العالمية الأولى وما بعدها فأخذ اهتمامه يدور حول قضايا الفكر والسلطة، الشعراء والزمن، والحفاظ على الفكر الغربي وخاصة الألماني. يعتبر هوفمانزتال كشاعر وجداني ومؤلف مسرحي ممثلاً رئيسياً فلانطباعية والرمزية النمساوية. وقد كان لتعاونه الوثيق مع الموسيقار ريشارد شتراوس اهمية كبيرة للمسرح الموسيقي الحديث. تنعكس من أعماله بوجه عام جهوده الكبيرة للحفاظ على تراث الفكر الأوروبي.

(٣٢) رودلف الكساندر شرودر: شاعر ورسام ولد عام ١٨٧٨ في مدينة بريمن. كان صديقاً لهوفمانزتال وبورشارت. تأثر بفكره «الثورة المحافظة» التي اقتبسها من هوفمانزتال واصبح حريصاً على الحفاظ على تراث الفكر الغربي القائم على النظم المسيحية والكلاسيكية الأوروبية.

(٣٣) ت. س. إيليوت: شاعر وناقد انجليزي ولد عام ١٨٨٨ في سانت لويس بالولايات المتحدة. درس في هارفارد وباريس واكسفورد والمانيا. اصبح عام ١٩٢٧ مواطناً بريطانياً وفاز عام ١٩٤٨ بجائزة نوبل للأدب. يعتبر أهم شعراء انجلترا المعاصرين وأقواهم أثراً. تأثر بالرمزية الفرنسية وشعر دانتي و «الشعراء الميتافيزيقيين» وألف أشعاراً معقدة البناء غنية بالرموز والتشابيه والايماءات تظهر الازمة الفكرية التي يجتازها العالم العصري (The Waste Land, 1922) ثم اعقب ذلك فيما بعد بشعر يكشف عن احتمالات الخلاث والتغلب على الزمن باللازمني (Ash-Wednesday, 1930; Four Quartets, 1943) ويسعى إيليوت إلى تجديد الدراما الشعرية الانجليزية ويمارس، كشاعر، ومن صفحات مجلة (Criterion) التي يشرف عليها، تأثيراً كبيراً على الأدب الأوروبي. غير أنه محافظ في نقده الاجتماعي.

(٣٤) انظر الملاحظة ١٣.

(٣٥) هيلموت ريتر: مستشرق معروف عاش بين ١٨٩٢ و ١٩٧١. عمل أستاذاً في هامبورغ بين ١٠١٠ و ١٩٢٦ وفي استنانبول عام ١٩٣٥. كان ممثلاً لجمعية المستشرقين الألمانية في استانبول من ١٩٢٧ حتى ١٩٤٩. عضو المجمع اللغوي في دمشق وخبير كبير في الشعر الصوفي العربي والفارسي. انظر كلمة رثائه في مجلة فكر وفن ١٨.

(٣٦) بناء على بحث الكفاءة التدريسية الجامعية ألف فصل: (Lebensansicht und Lyrische From bei Hafiz) في كتاب

شيدر: (Goethes Erlebnis des Ostens) الصادر في لايبزغ عام ١٩٣٨ (ص ١٠٥ ــ ١٢٢ و ١٧٣ ــ ١٧٨). انظر ايضاً:

«Die persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht» in: Festschrift E. Spranger, Berlin 1942, 93-102.

«LaBt sich die, seelische Entwicklung des Dichters Hafis'ermitteln?» in OLZ 1942, 201-10.

(٣٧) ماسيه: مستشرق فرنسي ولد عام ١٨٨٦ وعمل أستاذاً في كلية الآداب في الجزائر ثم مديراً للمعهد الوطني للغات الشرقية حتى عام ١٩٥٨. نشر عدة كتب تتعلق بالأدب الفارسي توفي عام ١٩٧١.

(٣٨) ج. بيرجشتريسر: عالم باللغات السامية عاش بين ١٨٨٦ و ١٩٣٣. عمل استاذاً في استانبول عام ١٩١٥ ثم في كونغزبيرغ وبريسلاو وهايدلبرج. يعتبر خبيراً بالشرع الاسلامي ايضاً.

(٣٩) رودلف كيتل: لاهوتي بروتستانتي عاش بين ١٨٥٣ و ١٩٢٩.

(٤٠) الفريد هيلليبرانت: عالم بالسنسكريتية عاش بين ١٨٥٣ و ١٩٢٨ اهتم بوجه خاص بأدب الفيدا.

(٤١) ف. تومسن: باحث لغوي دانمركي عاش بين ١٨٤٢ و ١٩٢٧ وعمل أستاذاً في كوبنهاغن من ١٨٨٧ إلى ١٩١٣.

(٤٢) هــ. فينكلر: مستشرق ألماني عاش من ١٨٦٣ حتى ١٩١٢.

(٤٣) يوهان فيلهلم بانغ ــ كاوب: عالم باللغات والآداب التركية والانجليزية عاش بين ١٨٦٩ و ١٩٣٤. درس في فرنسا وهولندا وانجلترا عمل عام ١٩١٤ أستاذاً للغة الانجليزية وآدابها في لوفن وفي عام ١٩١٧ استاذاً لعلم اللغة التركية في فرانكفورت ثم انتقل بعد ذلك إلى برلين. كرس جل اهتمامه لدراسة اللغات الفارسية والموغولية وتاريخ لغات الترك وساهم في تطوير الدراسات المتعلقة بالمانوية.

(٤٤) ي. شتنتزل: لم نتمكن من العثور على ترجمته.

(٤٥) ر. رايتسنشتاين: عالم باللغات القديمة ومؤرخ أديان عاش من ١٨٦١ إلى ١٩٣١. عمل استاذاً في روستوك وجيسن وستراسبورغ وفرايبورغ وجوتنجن.

(٤٦) هــ. س. نيبرغ: مستشرق سويدي ولد عام ١٨٨٩ وعمل أستاذاً في اوبسالا. له أهمية خاصة كعالم باللغات السامية والايرانية القديمة.

(٤٧) راجع: .Zur Deutung der islam. Mystik, in OLZ 1927, 834-48

كذلك: .Die Kleineren Scchriften des Ibn alp'Arabi, in OLZ 1925, 794-99

وكذلك: .Zur Stifterlegende der Bektaschis, in OLZ 1928, 1038-58

(٤٨) انظر: .Neue Quellen zum Verstandnis der batinitischen Bewegung, ZDMG, Bd. 78, 1924, LXXVI-VII

(٤٩) انظر ملاحظة رقم (٧).

(٥٠) تور أندريه: لاه تي ومؤرخ أديان سويدي عاش من ١٨٨٥ إلى ١٩٤٧. عمل أستاذاً في ستوكهولم وأوبسالا وأصبح اسقفاً في لينكوبينج عام ١٩٣٦. يعتبر عالماً طليعياً في العلوم الاسلامية وله عدة مؤلفات عن الرسول وأصل الاسلام والمسيحية.

(٥١) ر. ا. نيكولسون: مستشرق انجليزي عاش من ١٨٦٨ إلى ١٩٤٥ وعمل منذ عام ١٩٢٦ أستاذاً في كامبردج. من أهم أعماله: التاريخ الأدبـي للعرب، ودراسات في التصوف الاسلامي.

(٥٢) ف. ف. ك. مولر: مستشرق ألماني عاش من ١٨٦٣ إلى ١٩٣٠ واهتم بدراسة لغات الشرق الأقصى. قدم مساهمة كبيرة في فك رموز مخطوطات تورفان.

(٥٣) فريدرش كارل أندرياز: مستشرق مختص بالدراسات الايرانية. ولد عام ١٨٤٦ وتوفي في ١٩٣٠. ألف عدة أبحاث عن النقوش الفارسية الوسطى وعن اللهجات الايرانية الحديثة.

(٥٤) وخاصة: Das Iranische Erlosungsmysterium, Bonn 1921؛ راجع أيضاً نقد شيدر في: .DLZ 1922, 318-21

(٥٥) انظر: ,Studien zum antiken Synkretismus, Teil II, Leipzig 1926 (Studien der Bibliothek Warburg 7) 203-355.

(٥٦) انظر: Vortrage der Bibliothek Warburg 4, 65-157

وكذلك: -Ein Lied von Mani, OLZ 1926, 104-07; Manichaer und Muslime, ZDMG Bd. 82, 1928, LXXVI LXXXI; Manichaismus, RGG, Bd. 3, 1929, 1959-73.

كذلك تقريظ: .Ein Mani-Fund aus Agypten: Schmidt-Polotsky Gnomon, Bd. 9, 1933, 337-62

ومن ذلك ايضاً دراستا شيدر حول الصائبة: -Die Stellung der mand. Uberlieferung im orientalischen Synk retismus, Klio, Bd. 21, 1927, 441.

وكذلك: .Zur Mandaerfrage, OLZ 1928, 163-71

(٥٧) لم نعثر له على ترجمة.

(٥٨) .Z.F. d. neutest. Wiss., Bd. 34, 1935, 85



العروة

مجلة علمية ادبية

عدد خاص
بالأحزاب السياسية
في البلاد العربية

تصدرها جمعية العروة الوثقى في الجامعة الاميركية في بيروت



□ جمال الدين الأفغاني
مؤسس (العروة الوثقى).

العروة الوثقى والمنار

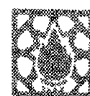
الخطّ المحوري في ثقافة النهضة

د. محمّد جابر الأنصاري

(*) ألقيت هذه المحاضرة في الندوة التي نظمتها مجلة «العربي» في ذكرى مرور ٢٥ عاماً على تأسيسها عام ١٩٨٤.

رغم الأنشطة الفكرية والسياسية المتعددة وطويلة الأمد، لكل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، فإن شهرتهما ورصيدهما يرتكزان في الأساس إلى (العروة الوثقى) التي لم يستمر صدورها أكثر من تسعة شهور في العام الأول من القرن الرابع عشر الهجري[1]. والواقع أن ظهورها في مطلع القرن لم يكن صدفة زمنية مجردة بل كان رمزاً تاريخياً طبع القرن الرابع عشر الهجري كله بميسمه، وحمل بذور أمجاده وهزائمه، وكثف همومه واهتماماته، ولخص أبرز مؤشراته السياسية والفكرية، الأمر الذي جعلها أشهر وثيقة غنية بالدلالات بين سجلات النهضة العربية الباكرة.

وهذا الصدى المدوي الذي خلفته العروة الوثقى في أروقة النهضة وكان بمثابة اختراق لحاجز الصوت في سماء التاريخ العربي الحديث، يحمل من بين دلالاته مغزى الأهمية البالغة لدور المجلة الثقافية في النهضة الحديثة وما كان لها من إسهام ريادي في صياغة ملامحها.



يقول الشيخ عبدالقادر المغربي، أحد أعلام النهضة: «أول ما فوجئت باسم جمال الدين كنت تلميذاً في المدرسة السلطانية ببيروت وكان ناظر المدرسة يومئذ الشيخ أحمد عباس الأزهري المشهور في بلاد الشام بعلمه وفضله والتهاب وطنيته. رأيت يوماً الشيخ أحمد بين الطلاب... وبيده جريدة يشير بها إليهم وسمعته يقول لهم: إنها (العروة الوثقى) يصدرها السيد جمال الدين الأفغاني ويساعده في تحريرها صديقي الشيخ محمد عبده المصري. وأفاض الشيخ أحمد في وصف (العروة) والغرض من إنشائها ووصف الرجلين وعلو مكانتهما... ورجعت إلى طرابلس الشام عام ١٣٠١هـ حاملاً إلى صديقي الشيخ رضا صاحب المنار خبر (العروة الوثقى) ومنشئها وأخذت أبحث معه عن إعدادها وكانت ثمانية عشر عدداً مبعثرة لدى بعض فضلاء طرابلس فجعلت التقطها من عندهم لأنسخها وأعيدها إليهم وكان شريكي في هذا الحرص الشيخ رضا... وكنت أنسخها بقلمي من ألفها إلى يائها»[2] ويضيف عبدالقادر المغربي قائلاً: «كانت العروة الوثقى وأساليبها الكتابية أساساً لنهضة جديدة في الانشاء العربي وتجديد الأساليب الكتابية العربية. أما المطالب والموضوعات الاجتماعية والانتقادية والأخلاقية فحدث عن كثرتها وفائدتها. وأما الشؤونات السياسية فهي بيت القصيد من الأغراض التي انشئت لأجلها العروة»[3].

أما الشيخ رشيد رضا الذي كان بمثابة الوريث الشرعي للعروة الوثقى من خلال مجلته (المنار) فقد أوجز تلك النار الداخلية التي أشعلتها في أعماقه العروة بقوله: «كان كل عدد منها كسلك من الكهرباء اتصل بي فأحدث في نفسي من الهزة والانفعال والحرارة والاشتعال ما قذف بي من طور ومن حال إلى حال... والذي علمته من نفسي ومن غيري ومن التاريخ انه لم يوجد لكلام عربي في هذا العصر ولا في قرون قبله بعض ما كان لها من إصابة موقع الوجدان من القلب، والاقناع من العقل»[4].

«العروة» في الهند والخليج العربي

هكذا كان تأثير العروة في مركز من مراكز النهضة كبيروت أو طرابلس، لكن تأثيرها لم ينحصر في المراكز وعواصم الثقافة فحسب بل تعداه، لزخمه واحتياج العرب إليه، إلى الأطراف العربية التي كانت نائية في ذلك الوقت بحكم الانقطاع والعزلة بين الأجزاء العربية، وبحكم الحواجز التي أقامها التسلط الأجنبي الاستعماري فيما بينها.

يصف لنا مؤرخ ثقافي بحريني خط الرحلة العجيبة الذي كانت تسلكه (العروة) لتنتقل إلى

قرائها الحريصين من باريس إلى البحرين ومدن الخليج: «خلال عام ١٨٨٤ كانت العروة الوثقى تصل إلى الهند بين آونة وأخرى متفلتة من مضايقة الانكليز لها، وهناك وفي مدينة بومبي بالذات كان يقرأها تجار البحرين والخليج المتعلمون ثم يعودون إلى بلادهم وفي رحالهم بعض ما حصلوا عليه من اعدادها التي كثيراً ما تكون نادرة الوجود.. إلا أن أعداد العروة تظهر بعد ذلك في البحرين، بثلاثة اعوام، كاملة غير منقوصة في شكل مجلد واحد حمله إلى البحرين الطالب الأزهري ـ آنذاك ـ الشيخ ابن مهزع لدى عودته من مصر عام ١٨٨٧. وعلى هذا المجلد الوحيد تعاقب كثير من شباب البحرين قراءة وتمحيصاً، فتعرفوا فيه على الدعوة الاسلامية الاصلاحية الجديدة. وكان للعروة الأفضلية لدى شباب البحرين آنذاك لكشفها مساوىء الاستعمار الغربي.

ولذا كانت مضايقة الانجليز لها شديدة بعكس الهلال والمقتطف والأهرام التي كانت تصل بانتظام دون مضايقة[٥].

هكذا كانت العروة تصل إلى مدن الخليج رغم حصار العصر الفيكتوري عبر بومبي، فالقاهرة. ولقد قرأها مثقفو النهضة في البحرين ومدن الخليج الأخرى في الوقت ذاته تقريباً مع أخوانهم في بيروت وطرابلس والقاهرة، ولعلها بهذا كانت وسيلة التوحيد الأولى بين العقول والقلوب العربية مطلع النهضة ونحن إذا أخذنا العروة الوثقى كنقطة بدء ومثال لظاهرة المجلات الثقافية العربية، فيمكننا القول: أنها ظاهرة ولدت في المنفى، بفعل كوارث وهزائم مصيرية في الوطن، وأنها ولدت «ملتزمة» تضع العلم والفكر والبحث في خدمة الأهداف العامة وتنتمي لجماعة إصلاحية متعددة الفروع شمولية الأهداف تحمل اسمها وتعبر عن رسالتها، وانها ولدت توحيدية، وحدوية المنزع تخاطب الوطن الكبير، عربياً كان ام إسلامياً، في أبعد امتداداته وآفاقه ولا تتقزم في كيانات صغيرة، ثم انها ـ أخيراً ـ كغيرها من المحاولات الحضارية النضالية العربية التي لا يكتب لها الاستمرار جاءت كبرق خاطف مكثف قصير الأجل ما لبث أن أجهض وتلاشى تاركاً آثاره، كذكرى لعل آخرين يتابعونها في محاولات أخرى وأزمان تالية، دون أن تتمكن من البقاء كظاهرة ذات استمرارية في حياة هذه الأمة التي تعاني من التقطع والانقطاع الحضاري والفكري معظم عصور تاريخها.

... تنظيم من الخطوط الخلفية

وقد أصدر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مجلة العروة الوثقى في باريس بعد أقل من عامين على سقوط مصر تحت الاحتلال البريطاني المباشر عام ١٨٨٢، وإخفاق تجربة الخديوي إسماعيل في بناء مصر نهضوية عصرية على النمط الأوروبي ومنصرفه لشانها الداخلي، بعد أن تم التخلي في فترة سابقة، وبفعل الحصار الاستعماري عن تجربة محمد علي الكبير في بناء مصر صناعية ذات قوة عسكرية مستقلة الارادة ومصممة على قيادة المنطقة العربية وتوحيدها في بناء حضاري جديد وكيان كبير ناهض يرث الدولة العثمانية، ويوقف الهجمة الغربية الكاسحة لاخضاع المنطقة وتفتيتها وإبقائها متخلفة. بخلع الخديوي إسماعيل ووقوع الاحتلال اتضح، أيضاً، أنه من غير المسموح إقامة تجربة حضارية حقيقية حتى على الصعيد القطري، وضمن الحدود التي رسمها الغرب ذاته بمعاهداته واتفاقياته المفروضة بإراداته، وعلى الأخص في مركز ثقل وتأثير مثل مصر، وأن المخطط المتكرر الثابت يتلخص بإلحاح في إسقاط الكتلة العربية مجتمعة أولاً، ثم في الاجهاز كخطوة تالية تقصر أو تطول، على كل بلد بمفرده، مما يجعل الانشغال بالتوجه نحو البناء القطري الداخلي بعد السقوط القومي المشترك، وبمعزل عن المصير الجماعي وترميم الكيان الأكبر، ضرباً من الوهم أو الحلم القصير الأجل الذي ينتهي بكارثة أفدح تكشف بصفة نهائية الوجه الحقيقي للمخطط الموضوع وتتمثل في سقوط القطر المنعزل ذاته في التبعية الكاملة مع إخفاقه في تجاوز تخلفه الحضاري أو تحقيق أي هدف من أهدافه، حتى المحلية الضيقة منها، بأي معيار نهضوي، أو إنمائي أو وطني حقيقي.

ولأن سقوط مصر يأتي دائماً كنذير شؤم ببدء دورة سوداء من التردي والانحطاط في التاريخ

مصر، وذلك لأن جرح مصر كان ولم يزل له في جسم الأمة الاسلامية والعرب عموماً، وغـولاً وبعروقها اتصالاً»(٦).

والمسألة، من منطلق العروة الوثقى، لم تكن ما اصطلح على تسميته بالمسألة المصرية، بل هي المسألة الشرقية برقتها وقد غدت مسألة مصر حجر الأساس فيها.

يواصل الأفغاني قائلاً: «ولا يفوتن أهل الشرق بأن كل مدينة وكل مقاطعة إسلامية شرقية هي بمنزلة مصر وأن لم تسقط تحت أهل المطامع اليوم فالشراك لها منصوبة، والسقوط ــ والعياذ بالله ــ قريب، إلا... إذا عمل أولو العزم ولت الأمم الشرقية شعثها.. وفي صوت مصر صون للممالك العثمانية... وغلق لكل بلية مهيأة في المسألة الشرقية»، أي أن صمود مصر يعني وقف حلقات المؤامرة التالية كما نقول اليوم.

مصر... الحقيقة المحورية

وهذا النص يدل بوضوح على أن فكر العروة الوثقى، منذ عهد الأفغاني ومحمد عبده قد اكتشف دور مصر المركزي في المنطقة العربية قبل أن يفعل الفكر القومي الحديث ذلك على يد ساطع الحصري وجيله من المفكرين العرب المشرقين بفترة نصف قرن على الأقل. وهذا الاكتشاف المحوري في فكر الأفغاني ومحمد عبده قد تم من موقع ارتباطهما بالجامعة الاسلامية والرابطة الشرقية وأملهما في إنقاذ الدولة العثمانية، وليس من منطلق قومي عربي، بطبيعة الحال، لأن فكر العروة الوثقى تحت تأثير الأفغاني بالذات كان أقرب لمفهوم الأمة الاسلامية منه للقومية على حساب الرابطة الدينية. وقد اقتضى هذا الايضاح لأن البعض في مصر يتصور اليوم أن تحمل مصر لمسؤولية القيادة في المنطقة كان توريطاً لها من دعاة القومية العربية في المرحلة الناصرية، وكان بدعة طارئة على تراثها الوطني.

إن فكر العروة الوثقى يكشف لنا أن دور مصر المركزي أقدم من الفكرة القومية الحديثة ذاتها، وأنه قد اتخذ أشكالاً عديدة من قبل،



□ الشيخ محمد عبده.

العربي، فإن صدور العروة الوثقى في بلد أجنبي بعيد كان بمثابة التراجع إلى أقصى الخطوط الخلفية البعيدة لتنظيم الدفاع وإعادة التعبئة الفكرية النفسية ووقف الانهيار. غير أن التركيز ظل على خط الدفاع الأول في مصر لا يحيد عنه.

وحتى لا يتبادر إلى ذهن البعض أننا نصل إلى هذه الاستنتاجات كإسقاطات معاصرة وراهنة غير وثيقة الصلة بمرحلة العروة الوثقى، نظراً للشبه الشديد بين كوارث اليوم والأمس، فلعله من المفيد أن نتوقف لقراءة الأسطر التالية لجمال الدين الأفغاني ذاته: يقول: «وعزة الحق! أن ما كتبته عن حق مصر، وما استنهضت من الهمم، وما حذرت به من سوء المصير لو تلي على الأموات لتحركت أرواحهم... **كاد أن لا يخلو سطر من العروة الوثقى إلا وفيه ذكر مصر** ولا براهين وأدلة على ظلم الانجليز إلا ويتمثل في مصر، ولا خوف من شر مستطير يفكك أجزاء السلطنة العثمانية إلا وتراه في التهاون في أمر

كمحور للجامعة الاسلامية، أو الرابطة الشرقية، أو كنقطة انطلاق لانقاذ الدولة العثمانية وهذا يعني أنه حتى لو تم التنكر لعروبة مصر، فإنه لا يمكن التنكر لدورها ونفض اليد منه لأنـه سيبرز تحت مسميات أخرى دينية أو اقليمية أو استراتيجية.

وإذا كان للتاريخ من معنى، فإن صفحات العروة الوثقى على قصر الفترة التي صدرت خـلالها تعكس بشكـل مكثف هـذه الحقيقـة المحورية في افتتاحياتها المتتاليـة أو في مقالات أخرى نشرها الأفغاني في مواضع أخرى خلال الفترة ذاتها. مثل: سياسة انجلترا في الشرق ــ مصر ــ مصر والحكم النيـابـي عن مصر والمصريين وحكم الشرق ــ احتلال مصر ينبه الأذهان المعتمد البريطاني في مصر ــ وزلزال الانجليز في مصر والسودان.

يقول الأفغاني في مقالة من تلك المقالات: «إن الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً. إن مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة، ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها، نظراً لموقعها من الممالك الاسلامية»(٧).

وموقف الأفغاني هذا ليس مجرد تجـربته العملية وتقلبه في البلاد الاسلامية «حيث لم يعمل عملاً حقيقياً إلا في مصر»(*).

وعلى الرغم من الموقف الانتقادي الذي اتخذه الشيخ محمد عبده من طريقة حكم محمد علي باشا وخلفائه، فإن العروة الوثقى قد اتخذت موقفاً إيجابياً للغاية من تجربة محمد علي في مصر كتجربة تحديثية وتوحيدية واستقلالية قائمة على بناء القوة الذاتية ومتصدية لنفوذ القوة الأجنبية المعادية.

تقول في إحدى افتتاحياتها: «نالت مصر في عهد ذلك الرجل العظيم... ما كانت تقف دونه أفكار الناظرين. فتقدمت فيها الزراعة تقدمـاً غريباً، واتسعت دائرة التجارة وعمرت معاهـد العلم.. وقـوي فيها معنى الأخـوة الوطنيـة.. ودخلت في طور جديد من أطوار المدنية، وظهر فيها شكل من الحكومة النظامية، وتقدمت فيه على جميع الممالك الشرقية بلا استثناء، وعد هذا التقدم السريع من عجائب الأمور... وكان المتأمل في سيرها هذا يحكم حكماً ربما لم يكن بعيداً عن الواقع، أن عاصمتها لا بد أن تصير في وقت قريب أو بعيد عن مركز مدنية لأعظم الممالك الشرقية، بل كان ذلك أمراً مقرراً في أنفس جيرانها من سكان البلدان المتاخمة لها، **وهو أملهم الفرد**، كلما ألم خطب أو عرض خطر»(٨).

«كامب ديفيد» القرن التاسع عشر و «العروة»

وعن إجهاض هذه التجربة وفرض اتفاقية ١٨٤٠ على مصر وما تلا ذلك من مضاعفـات تقـول: «ونزل بمصر مـا لم يكن له أثر إلا في حواشي الأوهام». وتنبه إلى أن الزعم القائل بأن إلغاء **دور مصر السياسي والعسكري يقصد** منه تخفيف العبء عن الأهالي وإتاحة فرص الرخـاء لهم، ما هـو إلا ستار مـؤقت لتمرير السقوط وتبريره، ثم تتكشف الوعود عن خيبة أفدح.

تقول: «اختلت الموازين (المالية) وبطل قانون الجبايات، وأي مصيبة على المالية أعـظم من نوازلها الحاضرة. وعقد العزم على إلغاء الجيش الوطني وهو قوة البلاد وبه فخارها» وتضيف: «إن كان كل ما تقدم من الشدائد والخـطوب وزيادة النفقات وإلغاء العساكر الوطنية، إنما يتخذ لراحة الأهالي، وتحسين أحوالها، فنعمت الوسائل إذا أدت إلى غاياتها لكن أين السبيل من المقصد وأين هذه المعدات من تلك الغايات؟!... أبعد هذا يصح لمصري أن يظن أن تلك الرزايا التي حلت ببلاده كانت مقدمة لاصلاحها وتنظيم شؤونها... لقـد أصبح الأهـالي يذكـرون من أحـوالهم السابقـة ما كـانت الدول الأوروبية تسميـه ضيقاً وعنـاء وتمنيهم بالانقـاذ منـه، فيحنون إليه ويودون لو رجعوا إليه ويحسبونه غاية سعادتهم بعد هذه الحالة التي هم فيها»(٩).

ولقد ثبت تاريخياً أن معاهدة لندن ١٨٤٠ كانت الخطوة الأولى في مخطط إكمال احتلال مصر سنة ١٨٨٢ لأنها أرغمتها على التقوقع في الداخل والغرق في مشكـلاتها الداخليـة دون إصلاح حقيقي مع قطع شرايينها التي تربطها بمحيطها الطبيعي إلى أن أصبحت لقمة سائغة.

وإذا كان للتاريخ في معنى متصل الحلقات بين الماضي والحاضر، فإنه يمكن القول أن العروة الوثقى قد وقفت من «كامب ديفيد» القرن التاسع عشر، بين المعاهدة والاحتلال الساخر، موقف الرفض الصريح دون همهمة أو لجلجة، وكانت بذلك أوضح رؤية وأصلب عوداً في مواجهة المخطط رغم حداثة النهضة، وغفلة الأمة وعدم تبلور وعي تاريخي عام بالمخططات الاستعمارية، في ذلك الوقت المبكر. ومن مفارقات التاريخ الهازلة أن أصحاب العروة الوثقى وأحرارها يتهمون اليوم في وطنيتهم من جانب المثقفين الذين باركوا كامب ديفيد القرن العشرين وسارعوا للترحيب برئيس الكيان الاسرائيلي إسحاق نافون في القاهرة وطالبوا بالاسراع في التطبيع الثقافي مع إسرائيل وبالجوار الحضاري معها. تلك مقارنة لا مفر منها تمليها مواقف العروة الوثقى علينا في زماننا هذا. وتعطينا لمحة لا تخلو من دلالة عن نوعية مثقفينا القياديين قبل مئة سنة ونوعيتهم اليوم وعن حال أمتنا قبل مئة سنة في بداية اليقظة وحالها اليوم بعد قرن من الزمان التراجعي.

النضال السياسي والنهوض الحضاري

ورغم اهتمام العروة الوثقى بقضايا السياسة والمجابهة فإنها التفتت إلى مسائل الاصلاح الديني والنهوض الحضاري فلفتت إلى أهمية الاصلاح البروتستانتي في تاريخ أوروبا واعتبره الأفغاني ظاهرة جديرة بالتأمل، كما ركز محمد عبده على أهمية السنن والقوانين الحضارية والتاريخية التي وضعها الخالق لتحديد سير التاريخ وتقرير مصائر الأمم انحطاطاً ونهوضاً أياً كانت أصولها وأديانها. غير أنه يمكن القول أن هذا الاهتمام بالاصلاح الديني والنهوض الحضاري جاء في الدرجة الثانية بعد الهم السياسي بسبب ضغط الغزو الخارجي واشتداد موجاته.

فبعد أن كان الهم زمن رفاعة الطهطاوي في سياج دولة محمد علي يتركز في كيفية التصدي للانحطاط الحضاري الذاتي. الذي هو المعضلة الرئيسية أصبح زمن الأفغاني وعبده وخاصة



□ الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة (المنار).

أيام العروة الوثقى، هما مزدوجاً يعالج بالاضافة إلى التخلف الذاتي كارثة الغزو الخارجي الداهم، بل يكاد بفعل الانشغال برد هذا الغزو، ينسى بعض هموم التخلف الذاتي الأشد إيغالاً وخطراً على المدى البعيد والتي تمثل السبب الحقيقي وراء استشراء الغزو الخارجي.

ولهذا اتصف نهج العروة الوثقى بنضالية سياسية واجبة ومؤثرة بلا جدال — لكنها تخلو بدرجة أو بأخرى، في الغالب، من مضمون حضاري وفلسفي ومناقبي صلب يضمن مواصلة السير بعد تحقيق الاستقلال السياسي.

وستبقى هذه الاشكالية التي طبعت نهج العروة الوثقى بتأثير الأفغاني بالذات ملازمة لأكثر حركات الاصلاح والتوحيد القومي والديني التي استطاعت فيما بعد مقارعة الاستعمار المباشر بدرجات طيبة من النجاح، لكنها توقفت بعد ذلك في المرحلة الأصعب، مرحلة البناء الحضاري الشامل، عندما جوبهت بمواجهة الذات وبالقضايا الأعمق المتعلقة بعلاج مسائل التخلف الحضاري الذاتي وجذوره الاجتماعية والتاريخية.

ولعل الانفصال والجفاء الذي وقع في النهاية بين الأفغاني ورفيقه محمد عبده كان مرده، في

العمق، معاناة هذا الازدواج، والأشكال، حيث اصر الأفغاني على مواصلة النهج السياسي لرد الهمجية الخارجية، ومال محمد عبده إلى الاهتمام بالنهج الحضاري الاصلاحي، الديني والاجتماعي والتربوي بعد أن تصور استحالة الاستمرار في نهج النضال السياسي المباشر او المشاركة في الدسائس «على حد تعبيره مما اغضب عليه أستاذه القديم وأدى إلى القطيعة بينهما».

ولعله ليس من قبيل المبالغة أن نقول اليوم أن هذا الافتراق بين الرجلين، وبالتالي بين النهجين قلب الحركة العربية الاسلامية. فقد اتضح من التجارب أن النضال السياسي المجرد لا يضمن وحده مواصلة المسيرة الحضارية، كما المحنا، كما أن الانشغال الكلي بالنهج الحضاري دون تعبئة سياسية ونضالية يجعل اصحابه ودعاته بلا درع يقيهم شر الهجمات من الداخل والخارج.

ولو استطاع الرجلان والنهجان، منذ البداية، صياغة اندماج واحد متكامل بين الاجتهادين بحيث يتعمق النضال السياسي بالمضامين والمنجزات الحضارية، وتتحصن المنجزات الحضارية بصلابة الجبهة السياسية العسكرية، في نظرية واحدة ودليل عمل مشترك لكان نقطة تحول في مسيرة هذا الاتجاه العربي الاسلامي الجامع والمعتدل.

ولعل المعنيين الآن بمصير هذا الاتجاه يتأملون ملياً في تجربة ذلك الافتراق القاتل ويعملون جدياً على تلافيه فكراً وعملاً حيث ما زال يتضح إلى الآن أن القيام بحركات وثورات سياسية، مهما كانت جذرية، على قاعدة متخلفة حضارياً لا يؤدي إلا إلى دوامة أخرى من الاهدار. وبالمقابل فإن بناء أي مفاعل نووي أو معهد علمي أو مشروع زراعي لا يمكن حمايته واستمراره إذا لم يكن مسيجاً بإطار من التماسك السياسي والعسكري الفعال. لذلك فالمطلوب اليوم أن يتقمص الأفغاني ومحمد عبده معاً رجل واحد واتجاه واحد ليصهرهما في حقيقة فعل واحدة، كما كان مؤملاً أن يحدث عندما تشارك الاثنان في صياغة واحدة مشتركة لمقالات العروة الوثقى التي لم يكتب لها الاستمرار وإن كتب لها التأثير والانتشار.

«العروة» و «المنار»

وبعد صدور العروة الوثقى وتوقفها بأربعة عشر عاماً أصدر الشيخ رشيد رضا مجلة المنار في القاهرة عام ١٨٩٨.

وعلى الرغم من فروق فكرية وسياسية سنلمح إليها بين خط العروة وخط المنار، إلا أنه يمكن القول أن المنار، في السنوات الأولى من صدورها على أقل تقدير، كانت تمثل الاستمرار الأقرب إلى روح العروة ومنطلقاتها من واقع العلاقة الشخصية والفكرية الحميمة التي نشأت بين الشيخ محمد عبده ورشيد رضا الذي كانت له صلة مبكرة بالأفغاني أيضاً وبتطلعاته السياسية، غير أنها صلة حجبها التأثير المتزايد لمحمد عبده على صاحب المنار.

هكذا أصبحت المنار: «منبراً للدعوة إلى الاصلاح وفقاً لمبادىء محمد عبده. وقد استمر السيد رشيد رضا في إصدارها بانتظام شبه كامل حتى وفاته عام ١٩٣٥. ويمكن القول أن المنار كانت منذ تأسيسها بمثابة سجل لحياة رشيد رضا. ففيها كان يفرغ تأملاته في الحياة الروحية. وشروحه للعقيدة، ومجادلاته اللامتناهية والعنيفة في هجومها ودفاعها على السواء، وينشر الأخبار التي كانت تأتيه من أطراف العالم الاسلامي، وآراءه في سياسات العالم، وشروحه الكبرى للقرآن، وهي الشروح التي سماها «تفسير المنار» وبناها على محاضرات محمد عبده وكتاباته، وقد واظب على كتابتها في المنار حتى وفاته، دون أن يتمكن من إنهائها»[١٠].

ويبدو أن رشيد رضا والمنار كانا يحملان كمشروع بذور عودة الوفاق بين نهج الأفغاني ونهج محمد عبده، فقد كان رشيد رضا بالاضافة إلى تعمقه المنهجي في الفكر الاسلامي واهتمامه بالجوانب الحضارية في مسار النهضة من تربوية وتشريعية، بالاضافة إلى ذلك كان رشيد رضا مسيساً إلى حد كبير من خلال دوره في كفاح سوريا السياسي منذ ثورة «تركيا الفتاة» حتى



□ الخديوي إسماعيل.

وفاته، وذلك في حزب اللامركزية قبل ١٩١٤، وفي المفاوضات التي جرت أثناء الحرب مع البريطانيين، وكرئيس للمؤتمر السوري عام ١٩٢٠ وكعضو في الوفد السوري الفلسطيني إلى جنيف ١٩٢١ وفي اللجنة السياسية في القاهرة عند وقوع الثورة السورية عامي ١٩٢٥ ــ ١٩٢٦. «غير أن جميع هذه النشاطات لم تكن سوى نتائج جانبية الأساس، أي كقيم على أفكار محمد عبده»[١١].

لكن السبب الأهم في نظرنا ما يبقى كون الشيخ رشيد رضا شامياً مهاجراً إلى مصر الأمر الذي لم يمكنه من تعميق نهجه السياسي في الساحة المصرية كاتجاه في وقت تجزأت فيه المنطقة العربية بين نفوذ بريطاني وآخر فرنسي. وكان عليه أن يركز على شؤون الفكر الديني والاصلاح الاجتماعي ويكبح توجهه السياسي إلى أن يختمر بشكل أو بآخر في التربة المحلية ببذور مصرية من خلال دعوته ومبادراته الدؤوبة إلى إنشاء «حزب الاصلاح الاسلامي» المعتدل كما أسماه.

وهذا ما حدث بعد جيل عندما خرج من تحت مظلته ومن تأثيره المباشر الشيخ حسن البنا مؤسس حركة (الأخوان المسلمين) الذي أقر بقوة تأثير (المنار) عليه وقوة إيحاء صاحبها. وعليه فليس من المبالغة القول أن المنار بفكرها الديني والاجتماعي قد ولدت كبرى الحركات الاسلامية في المنطقة العربية وأن الشيخ رضا هو الأب الروحي والفكري لحسن البنا ولحركته ككل. هذا بالاضافة إلى تأييد رشيد رضا للحركة الوهابية في الجزيرة العربية وتخليه عن معارضتها عندما قام الملك عبدالعزيز بن سعود بتوحيد الحجاز مع نجد واضعاً بذلك الأسس لقيام مملكة عربية إسلامية توحيدية الاتجاه. ويقف الشيخ ابن تيمية كمصدر تراثي مشترك بين فكر رشيد رضا الذي تأثر ما بين تيمية بحكم نشأته الخبلية وبين الدعوة الوهابية التي يعتبر الشيخ ابن تيمية الملهم الفكري الأول لشيخها محمد بن عبدالوهاب.

وصحيح أن تأثير ابن تيمية الفكري العام على الشيخ رضا قد دفعه في النهاية إلى التزام خط أكثر محافظة من شيخه محمد عبده الذي كان يستلهم مفكري المعتزلة والفلاسفة الاسلاميين العقلانيين كابن سينا وابن رشد، إلا أن ابن تيمية التشريعي العملي قد أمد الشيخ رضا بمنهجية فقهية وفكرية لوضع نظام شرعي جديد قائم على مبدأ المصلحة العامة للأمة ومستمد من اعتباراتها بما يوفق بين منحى ابن تيمية في هذا المجال والنظرية الحديثة في مفهوم المصلحة العامة. ويعتبر ذلك من أبرز منجزات صاحب «المنار» ومن أقيم ما خلفته المنار من صفحات وعالجته من موضوعات خاصة بالنسبة للباحثين عن صيغة عصرية ملائمة لتطبيق الشريعة الاسلامية وبعد أن كان عامل المصلحة عاملاً ثانوياً لدى الفقهاء الأقدمين وضعه رشيد رضا في إصداره الفكر الفقهي وذهب إلى أن الأمة لها صلاحية التشريع حسب ظروفها واحتياجاتها تبيح المحظورات. ومن نماذج تفكيره الفقهي افتاؤه بعدم جواز قتل المرتد عن الاسلام إلا إذا مثل خطراً يتهدد وحدة الأمة وأضر بسلمها العام، أما المرتد لأسباب شخصية فيجب مجادلته بالحكمة والموعظة الحسنة، كما ذهب

إلى أن الجهاد كعمل دفاعي عن الأرض الاسلامية مشروع دائماً، أما الجهاد خارج هذه الأرض فجائز فقط عندما تستنفد كل السبل والوسائل الأخرى لنشر الاسلام وفي حالة الضرورة القصوى فحسب. ويستتبع ذلك عدم إكراه أهل الكتاب على اعتناق الاسلام باعتبار أنه لا إكراه في الدين ولا مبدأ يعلو على مبدأ حرية الايمان والاختيار الحر للعقيدة.

وفي هذا المنطلق ذاته شاركت «المنار» في الحوار حول قضية المرأة الذي أثاره كتاب قاسم امين، وذهب الشيخ رضا إلى وجوب منحها مختلف حقوقها وحرياتها في ظل الضوابط الشرعية الأساسية. كما بذل صاحب المنار جهداً فكرياً ملحوظاً نحو انفتاح النظام الاقتصادي الاسلامي على النظام الاقتصادي العالمي الحديث بما يؤهل المسلمين للمشاركة في فعاليات العصر الاقتصادية ويمكنهم من دفع غائلة السيطرة الأجنبية عنهم.

غير أن الشيخ رشيد رضا ـــ كشيخه الأكبر ابن تيمية ـــ بقدر ما كان مرناً في الفروع والمعاملات، كان متصلباً بقوة في الأصول والعقائد. وكان عنيفاً في مجادلاته ومواقفه. وتعتبر المنار من أقوى المنابر الفكرية التي قادت الهجوم ضد كتاب الشيخ علي عبدالرزاق (الاسلام وأصول الحكم) معتبرة الخلافة، كفكرة وبغض النظر عن أشكالها، مبدأ أساسياً في تكوين الأمة، ومعتبرة الكتاب جزءاً من الغزو الفكري والحرب المعنوية ضد كيان الأمة. وشبيه بهذا كان موقفها من سائر أفكار ما عرف بالمدرسة العلمانية أو الليبرالية أو التغريبية التي كان من أعلامها لطفي السيد وطه حسين ومحمد حسنين هيكل في الشطر الأول من حياته الفكرية، علماً بأن هذه المدرسة أيضاً تدين بالولاء للامام محمد عبده.

الازدواجية والمدرسة التوفيقية

والمفارقة الجديرة بالتأمل أن العروة الوثقى، أو مدرسة الأفغاني ـــ محمد عبده بصفة عامة، قد خرج من تحت مظلتها اتجاهان متصارعان هما اتجاه المنار السلفي أو الأصولي والاتجاه النقيض الذي قاد معركة العلمنة. وهذه ازدواجية وإشكالية أخرى في تكوين هذه المدرسة التوفيقية الوسطية. فكما وقعت الازدواجية منذ البداية بين نهجها السياسي ونهجها الحضاري، وظهرت مع مرور الزمن وتحت ضغط التناقضات والأحداث، ازدواجية أخرى بين شطرها الأصولي وشطرها التحرري. وهذا قانون عام في رأينا بالنسبة لمدارس الفكر التوفيقي التي تقارب بين نظامين فكريين مختلفين فتنجح في ذلك لبعض الوقت عندما تكون الحاجة العامة للتوفيق والتقريب قائمة وممكنة التحقيق، ثم لا يلبث أن يتباعد العنصران المختلفان في صيغتهما التوفيقية ويتحول التوتر المضمر بينهما في تلك الصيغة إلى صراع مكشوف. وذلك ما حدث من قبل لتوفيقية المعتزلة بين الايمان والعقل عندما انشطرت إلى ملاحدة وأشاعرة خرجوا جميعاً من تحت مظلتها الائتلافية المشتركة بعد أن أصبحت دوافع المجابهة والصراع والانشطار أقوى من دواعي التقارب والتصالح والتآلف.

وإذا كان تيار المنار قد اصطدم بتيار العلمنة في جيل فإن تيار الأخوان قد اصطدم بتيار الناصرية في جيل لاحق رغم انتماء الجانبين أيضاً إلى فكر محمد عبده في إطاره العام، وتلك ظاهرة نتوقع أن تتكرر في الحياة العربية، ما دامت تسودها الايديولوجية التوفيقية بقانونها المذكور وبنزعتها القابلة في شطر منها للعودة إلى المحافظة الشديدة كما جاء فكر رشيد رضا أكثر محافظة من محمد عبده وجاء إلينا أشد تصلباً من رشيد رضا.. وهكذا.

نعود أخيراً، إلى ظاهرة المجلة الثقافية في النهضة العربية لنستنتج مما تقدم، كيف أن مجلة النهضة لم تكن مظهراً من مظاهر النشاط الثقافي فحسب، بل كانت بالدرجة الأولى وعاء لحركات فكرية واجتماعية ومنبراً لدعوات جديدة وحاضنة لتيارات فعالة في التاريخ العربي الحديث. وأنها قبل عصر الصحافة اليومية والاذاعة والتلفاز كانت وسيلة التوحيد الفكري الأولى بين العرب عندما اشتدت الحواجز وعز اللقاء. وقد أهلها لهذا الدور الريادي نهجها في معالجة الموضوعات وطرح القضايا. فقد دأبت على التصدي لمشكلات النهضة الأساسية وكانت



□ محمد علي باشا.

مقالاتها تمس الصميم من المعاناة العربية وتأتي حيوية محركة موحية لا مسطحة ولا معلبة ولا قشورية كالتي نصادفها على أقلام بعض كتابنا الثقافيين هذه الأيام.

المجلة الثقافية العربية

وفي ضوء طبيعة المرحلة الراهنة، نرى أن المجلة الثقافية العربية قد عادت مرشحة للقيام بالدور الريادي ذاته الذي اضطلعت به مطلع النهضة، فاليوم لم تعد توجد جريدة يومية سيارة أو مجلة سياسية أسبوعية تجتاز كل الحدود العربية وتخلق رأياً عاماً واحداً، كما لم يعد المواطن العربي يعتمد إذاعة عربية بعينها كمصدر عربي موحد للنبأ والرأي، وذلك في غياب أية حركة عربية واحدة على أي صعيد فكري أو سياسي وعلى النطاقين الرسمي والشعبي.

في هذا الجو من الانقطاع والتباعد العربي، تبقى المجلة العربية الثقافية الوسيلة الوحيدة تقريباً للتواصل العربي، فهي المطبوعة الوحيدة القادرة على السفر بحرية نسبية بين الخليج والمحيط في مطلع كل شهر لتخلق جواً واحداً متماثلاً من التفكير ووحدة المعاناة على امتداد الوطن الكبير. وعندما تسبب كامب ديفيد في تقطيع التواصل بين مصر والعرب كانت المجلة الثقافية العربية هي التذكار العربي الوحيد الذي كان يجده المواطن العربي في مصر من تذكارات أمته.. مثلما كانت العروة الوثقى في كثير من البلاد العربية قبل منتصف سنة على وجه التحديد. (فهذا العام بالمناسبة) (١٨٨٤ — ١٩٨٤) هو الذكرى المئوية للعروة الوثقى، وتزامنه مع اليوبيل الفضي **للعربي** يجب أن يكون مدعاة لتأمل يتجاوز الصدفة الزمنية.

من ناحية أخرى، فإن الاجهاضات المتتالية في المسيرة العربية قد أعادتنا تقريباً إلى نقطة البداية، ولا أقول نقطة الصفر، كما كنا في مطلع النهضة. وهذا يعني العودة إلى إعادة طرح المنطلقات والمبادىء الأساسية والقوانين الجوهرية لنهوض الأمم ومقاومة الانحطاط. وإعادة النظر الشمولية والجذرية هذه في أسس النهضة في وجهة ثقافية عامة، وعلى الصعيد



□ ساطع الحصري.

الشعبي المستنير للأمة، لا نستطيع القيام بها على الوجه الأكمل في الوقت الحاضر إلا المجلة الثقافية العربية فهي المؤهلة لمتابعة قضايا الفكر والأمة على صعيد الجامعات، ومراكز البحث ومجالات العمل السياسي والحضاري وإعادة صياغتها بما يتلاءم مع العقل العام للأمة وتوصيلها إلى كل مواطن عربي متعطش للوعي في الوطن الكبير، بعمق الفكر ووضوح في اللغة، بما لا تقدر عليه اليوم الجامعة، أو الجريدة اليومية، أو الأعلام السياسي، أو المؤسسة الحزبية.

فهل تستطيع المجلة الثقافية العربية اليوم أن تكون مصنع نهضة ووسيلة توحيد كما كانت بالأمس؟.

سؤال نطرحه في اليوبيل الفضي للعربي حاملاً تقديرنا لدورها المشهود في التواصل العربي على مدى أصعب وأوجع ربع قرن يمر به العرب في تاريخهم الحديث، وحاملاً أيضاً أملنا في أن تعيد هي وشقيقاتها مجلات الثقافة العربية الأخريات الأرث المجيد لمجلات النهضة، مع تحيتنا للكويت، بلد «العربي» والبلد العربي الذي سن التقليد الحميد الذي نحن بأشد الحاجة إليه، والقائم على معاناة تحويل النفط إلى وقود حضاري لنهضة العرب وإلى طاقة حضارية لكل العرب. ●

الهوامش

(١) صدرت بتاريخ: يوم الخميس ١٥ جمادي الأولى ١٣٠١هـ. الموافق سنة ١٨٨٤م.
(٢) عبدالقادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، دار المعارف بمصر، ١٣ ــ ١٤.
(٣) المصدر السابق ١٩.
(٤) رشيد رضا، المنار والأزهر، ص ٢٠٣.
(٥) مبارك الخاطر، الكتابات الأولى لمثقفي البحرين، ص ١١ ــ ١٨.
(٦) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عمارة، ص ٣٤١.
(٧) المصدر ذاته: ٤٨٦.
(٨) المصدر السابق: ٤٦٦ ــ ٤٦٧.
(٩) المصدر السابق: ٤٦٨ ــ ٤٧٠.
(١٠) ألبرت حوراني، الفكر العربي، في عصر النهضة، ص ٢٧٢.
(١١) المصدر ذاته، ص ٢٧٣ ــ ٢٧٤.

(*) كما قال السيد رشيد رضا في كتابه «تاريخ الأستاذ الامام» ج ١ ص ٧٩.



● «من بين كل المفاهيم، ليس هناك ما هو أخطر على مجتمع حر من المفهوم القائل بأن السلطة يحق لها الاحترام والهيبة، لا لشيء سوى كونها سلطة. وكما كتب اللورد أكتون «ليس هناك بدعة أسوأ من القول بأن المنصب يعصم صاحبه عن الزلل». إن السلطة لا تولّد ذرة من الهيبة تزيد على ما تكسبه بأدائها».
(آرثر سليسنغر)

خليفة بين يدي قاض (*)

قال العُتْبي: إني لقاعد عند قاضي هشام بن عبدالملك إذ اقبل إبراهيم بن محمد بن طلحة، وصاحب حَرَس هشام[1]، حتى قعدا بين يديه؛ فقال الحرسي[2]: إن أمير المؤمنين جَرّاني في خصومة بينه وبين إبراهيم!.

فقال القاضي: شاهِدَيك على الجِرَاية[3]!.

قال: أَتُراني قلت على أمير المؤمنين ما لم يقل! وليس بيني وبينه إلا هذه السُتْرة[4]!.

قال: لا، ولكنه لا يثبت الحقُّ لك، ولا عليك، إلا ببيّنة.

فقام الحَرَسِي فدخل إلى هشام فأخبره، فلم نلبث أن قَعْقَعت الأبواب، وخرج الحرسي، فقال: هذا أمير المؤمنين!.

فقام القاضي فأشار إليه هشام فقعد، وبسط له مُصَلي، فقعد هو وإبراهيم، وكنا حيث نسمع بعض كلامهما، ويخفي علينا بعضُه!.

فتكلما، وأحضرا البينة، فقضى القاضي على هشام، فتكلم إبراهيم بكلمة فيها بعض الخُرْق[5]؛ فقال: الحمد لله الذي أبان للناس ظُلْمَك!.

فقال هشام: لقد هممتُ أن أضرب عنقك ضربةً ينتثر منها لَحْمُك عن عَظْمك. قال: أما والله لئن فعلتَ لفعلتَه بشيخ كبير السن، قريب القرابة، واجب الحق!.

فقال هشام: اسْتَرها عليّ يا إبراهيم! قال: لا ستَر الله عليّ ذنبي يوم القيامة إن سترتُها!.

قال: فإني مُعْطِيك عليها مائة الف! قال إبراهيم: فسترتها عليه طولَ حياتِه ثمناً لِمَا أخذتُ منه، وأَذَعْتُها بعد مماته، تزييناً له!.

(*) العقد: ٤ ــ ٤٤٧، (طبعة لجنة التاليف).

(١) هشام بن عبدالملك من ملوك الدولة الأموية، ولد في دمشق وبويع له فيها وتوفي سنة ١٢٥.

(٢) الحرسي: واحد حرس السلطان.

(٣) الجراية: الوكالة.

(٤) السترة: ما يستر به.

(٥) الخرق: الحمق.



كادت تموت فرحاً (*)

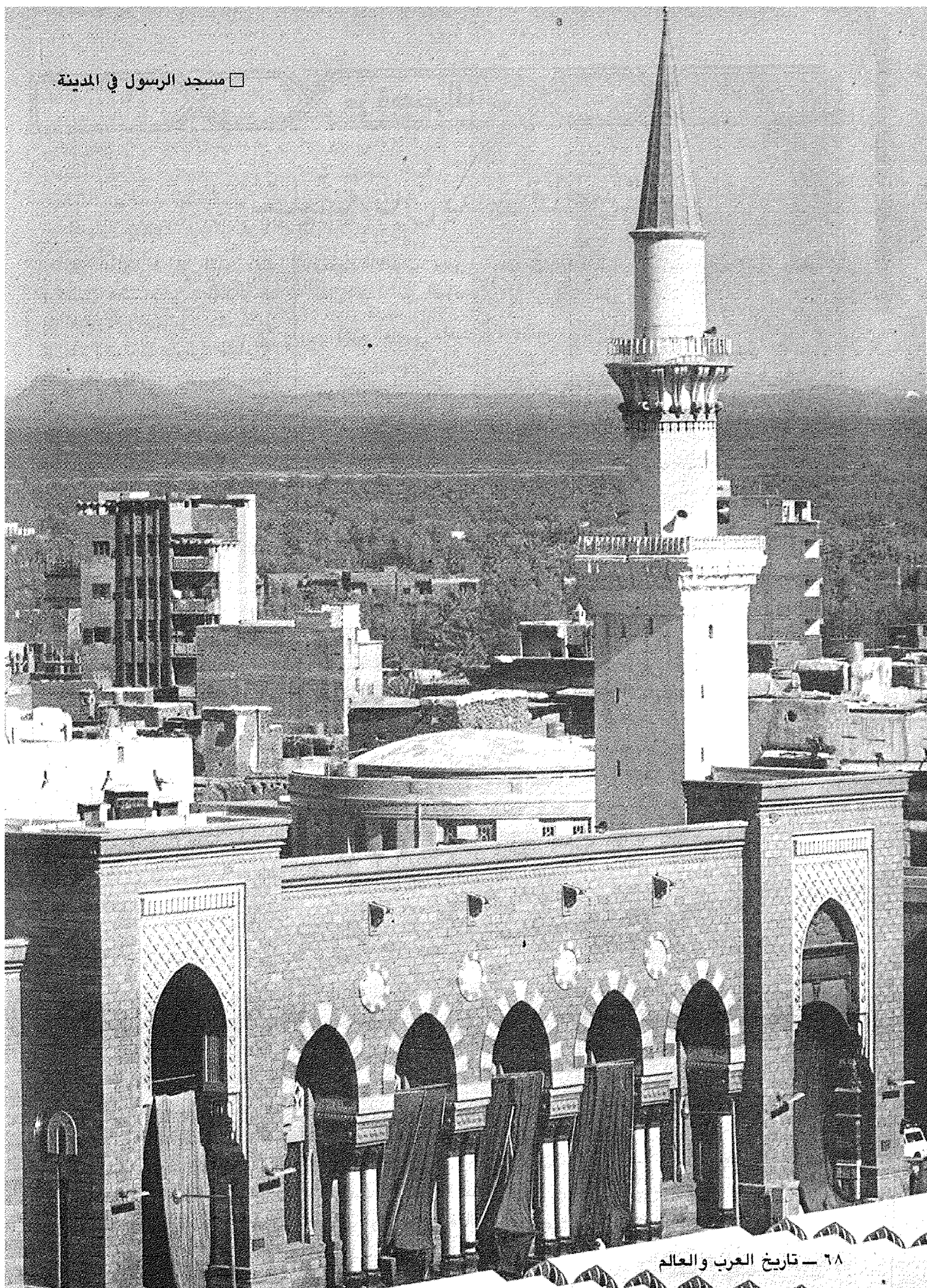
قال أشعب: تعلّقتُ بأستار الكعبة، فقلت: اللهم أذْهِبْ مني الحِرْص والطلب إلى الناس، فمررت بالقرشيِّين وغيرهم فلم يعطني أحدٌ شيئاً، فجئت إلى امي، فقالت: مالك قد جئتَ خائباً؟ فأخبرتُها بذلك فقالت: والله لا تدخلُ حتى ترجعَ فتَسْتَقِيل[1] ربك! فرجعت، فجعلت أقول: يا رب أقلني، ثم رجعت، فما مررتُ بمجلس لقريش ولا غيرهم إلا أَعْطَوْني!.

ووُهب لي غلام؛ فجئت إلى أُمي بجمال مُوقَرَة[2] من كل شيء، فقالت: ما هذا الغلام! فخِفْتُ أن أخبرها فتموت فرحاً إن قلت: وهبوه لي، فقالت: أي شيء هذا؟ فقلت: غين، قالت: أي شيء! قلت: لام، قالت: أي شيء؟ قلت: ميم، قالت: أي ميم؟ قلت: غلام، فغُشِي عليها، ولو لم أقطع الحروف لماتت فرحاً.

(*) نهاية الأرب: ٤ ــ ٢٨.

(١) تطلب منه الاقالة: العفو.

(٢) موقرة: محملة.



□ مسجد الرسول في المدينة.

الإدارة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين

خالد بن محمد القاسمي

إذا كان الشرق العربي ملتقى التيارات الفكرية منذ عصور التاريخ الأولى فإنه يتعرض اليوم لعاصفة فكرية لم يسبق لها مثيل في تاريخه الطويل، فلقد جاء حين من الدهر كان الشرق العربي حامل مشعل الحضارة والنور للعالم أجمع ثم عدت عليه عوادي الاستعمار بصنوفه وأشكاله فخلفته في سبات عميق ولما بدأ يفيق تحت وقع الخطوات والمحن وجد أن كثيراً من الشعوب قد سبقته على مدارج الحضارة وأن المسافة بينه وبينها قد أصبحت تستعصي على القياس وأنه لا بد من معجزة لكي يلحق بأذيال تلك الشعوب وإذا قدر له البقاء في مثل هذا الجو يضطرب التفكير وتحتجب الحقيقة خلف ضباب الأوهام ويصبح التطرف بضاعة رائجة وتندفع الجماهير وراء كل جديد براق دون أن تكلف نفسها عناء التمييز بين الماء والسراب شأنها في ذلك شأن المريض الذي يشتد عليه وقع المرض وتلوح له النهاية فيتمسك بأهداب الحياة ويقبل تجربة أي دواء ولو كان مما لا يستسيغه العقل.

الانسانية تختزن تجارب إدارية عديدة تكون بمجموعها التراث الاداري الحالي إلا أن لكل مجتمع من المجتمعات الدولية التي قامت عبر التاريخ تجربته الخاصة وظروفه وإمكانياته التي فرضت عليه أو هيأت له إدارته الخاصة وأساليبه الادارية المتميزة. وبالنسبة لأمتنا الاسلامية وتراثها الاداري فإن المصادر والوثائق التاريخية التي تثبت صحتها علمياً تبين بجلاء أصالة التجربة الادارية ومرونة الأساليب والنظم التي طبقت في الأقاليم والولايات الاسلامية وتكيفها وطبيعة الأقوام وللظروف السياسية والمدينية لكل منها..

وقد يصعب سرد الوقائع والأحداث والروايات التي تصور لنا كافة الممارسات والتطبيقات الادارية الفريدة من نوعها أو تلك التي تعكس بجلاء روح المبادأة والخلق والابداع لدى الاداريين في إطار العقيدة والفكر الديني الذي كان يوجه السلوك العام للمواطنين وأسس تعامل الرعاة مع الرعية وسأقوم في بحثي هذا بتوضيح بعض النماذج للسلوك الاداري الاسلامي المتطور الذي يمكن الاداريين من السير على منهجه في أي مكان وأي زمان بكل نجاح لأن السلوك الاداري الاسلامي هو أصح منهج رباني ويعتبر السلوك الاداري الاسلامي أهم مرحلة تاريخية لتطور الادارة في الدولة الاسلامية في عهد الرسول (ص) وفي عهد الخلفاء الراشدين ومن تبعهم من خلفاء المسلمين.

الادارة في عهد الرسول

فالرسول صلى الله عليه وسلم أعظم قدوة للقائد والاداري الناجح الذي استطاع أن يسير أمة كاملة على نهجه وذلك بتطبيقه للادارة

وللسلوك الاداري السليم الذي استطاع أن يتكيف معه معظم شعوب العالم في ذلك الوقت وذلك بالرغم من تلك الشعوب وليس بالاكراه..

وهناك أمثلة عديدة لا حصر لها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم تدل على إدارته السليمة..

فنجد على صعيد التهيؤ والاستعداد لاتخاذ القرارات الادارية بدلاً من ارتجالها مثلاً تعكس لنا هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة المكرمة إلى المدينة نموذجاً رائعاً لمواجهة المواقف الطارئة والتكيف مع ظروفها، فلولا معقولية او منطقية هذا القرار لفشلت الدعوة ولما بقي على وجه البسيطة من يؤمن بها ليومنا هذا.. ذلك الحادث الجليل الذي ارتبط به عز الاسلام ووضحت فيه قوته وتمكنه من تخليص الناس من النظرة الفردية وإنقاذهم من مختلف الضلالات في كل ما يتصل بالعقائد والأخلاق والسلوك والمعاملات..

هذه هي الهجرة التي أقامت في المدينة الأساس الكامل للوطن الاسلامي الذي يقوم للناس العقيدة السليمة في توحيد الله جل شأنه وتعالت عظمته توحيداً نقياً يخلص فيها الانسان من كل شائبة ويساوي بين أفراد المجتمع ويلغي الفوارق بين الناس في اللون والنسب والفقر والغنى. هذا الوطن الاسلامي الخالد الذي أسسته الهجرة النبوية الشريفة عندما تحرك الرسول صلى الله عليه وسلم فتحركت من ورائه الانسانية الآملة في غد أنبل تحت قيادة أعظم البشر الذي استطاع بقيادته أن يجعل تاريخ الدولة الاسلامية أطهر وأعدل وأشرف التواريخ..

وتحركت مع الرسول صلى الله عليه وسلم جموع قليلة تركوا وراءهم كل غال ورخيص ليذهبوا مع قائدهم إلى المدينة فيقيم هناك لا دولة باسمه ولا مجداً لشخصه بل أقام حكماً ومجتمعاً تتكافأ فيه دماؤهم وتتعاون فيه قواهم على البر والتقوى ويتواصون فيما بينهم بالحق والخير والصبر حتى قدم هذا المجتمع للدنيا بأسرها نظماً اقتصادية وتقاليد سياسية وفضائل إنسانية أرقى مما هو موجود في ذلك العصر..

فلقد كانت الهجرة ترتيباً استمر سنوات ولم تكن وليدة ساعة، وبعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة قام بإداء أعظم عمل به استطاع أن يدير الدولة الاسلامية في أيام السلم والحرب. هذا العمل هو بناء المسجد الذي كان منبعاً للعلم وصدور التشريعات، فقد كان داراً للحكومة، داراً للشورى، داراً للعبادة فقد تحمل الرسول صلى الله عليه وسلم المسؤولية الادارية في القرارات لأمة كاملة بطريقة ناجحة وذلك في ظل الدولة الاسلامية بأجل صورها وأكثرها ديمقراطية. فمثلاً حين يخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم كافة المواطنين قائلاً: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» إنما يدعو إلى جعل الشعب مصدراً للسلطة وإلى وضع مبدأ المسؤولية التضامنية موضع التطبيق..

وفي قرارات الخلفاء الراشدين الذين اعتمدوا على مبدأ الشورى في اتخاذ القرارات وفي إقرارها وتنفيذها ما يؤيد سمو فن الادارة وكفاءة القيادات الادارية آنذاك..

الادارة في عهد الخلفاء الراشدين

(أ) الادارة في عهد الخليفة ابي بكر الصديق رضي الله عنه

ففي مجال تقسيم الأعمال والتخصص في اتخاذ القرارات أو تقديم الاستشارات أو تنفيذ المشروعات يروي المؤرخون الكثير من الشواهد...

فهذا أبو بكر رضي الله عنه يسند إلى عمر بن الخطاب مهمة القضاء ويسند للامام علي الاشراف على أسرى الحرب وشؤونهم ويسند إلى ابي عبيدة بن الجراح إمامة بيت المال..

وكذلك يشهد موقفه في جيش أسامة وحروب الردة.. فبرغم ارتباك المسلمين بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلا انه استطاع أن يتخذ القرار السليم في ظهور جيش أسامة:

«اندفعوا باسم الله» إنها مقولة ابي بكر الصديق لجيش أسامة الذاهب لقتال الروم رغم ان جيوش الردة تحاصر المدينة والمسلمون قلة ولكن الأمر لا يحتمل التأخير أو التأجيل ولا بد من عمل حاسم يضع الأمور في نصابها ولا بد من الادارة السليمة. ورأى بعض الصحابة تأجيل قتال مانعي الزكاة وعدم إرسال جيش أسامة، ولكن العودة للاسلام وتوقف حروب الردة وحكمة



□ حروب الردّة، دلّت على تفكير الخليفة ابو بكر وحكمته في تدبير الأمور وتنفيذها.

أبـي بكر في إدارته قد تكون هي السبب الرئيسي في التحول والتغيير إيماناً وفكراً واجتماعيـاً لدى المسلمين، عهد أبـي بكر كان تحولاً من النقيض إلى النقيض من الردة إلى الفتح الذي كان بوابة لفتح بلاد فارس والروم.. فلم تكن القلة المسلمة لتنتصر على الكثرة المرتدة لو لم يكن الخلفـاء ليستحقوا الخلافـة بحق. لو لم تكن التـربية الاسلامية بالقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم هي التي تقاتل المرتدين وتلزمهم الافراد بالله والانتصار به وهي التي صبغتهم بصبغة الخلافة الاسلامية، وتتمثل عظمة الخلفاء في حمل أمانة التربية الاسلامية والخلافة الاسـلامية، وليس لهذا بمعجز إذا كان الزمن مواتياً والأمة راضية وهو يتطلب أن تكون شخصية الخليفة إمامـاً للأمة ومقتدى وهذا ما دعا أبا بكر الصديق إلى الاصرار والعزم على إرسال جيش أسامة لمقاتلة الروم والاصرار والعزم على قتال المرتدين ومانعي الزكاة، هكذا كانت إدارة المسلمين للأمور ونجاح الادارة في الدولة الاسلامية يرجعان إلى عبقرية القادة واتخاذهم للقـرارات السليمة في الوقت المناسب.

وهذه بعض الأحاديث التي تدل على تصرف الخليفة أبـي بكر وحكمته في الأمور وتنفيذها وبخاصة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم (عن عمر رضي الله عنه قال: لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد من ارتد من العرب وقالوا: نصلي ولا نـزكي فأتيت أبـا بكر فقلت يا خليفة رسـول الله تألّف النـاس وارفق بهم فـإنهم بمنزلة الوحش فقـال: رجوت نصـرتك وجئتني بخذلانك جباراً في الجاهلية جوازاً في الاسلام، بماذا عسيت أن تألفهم؟ بشعر مفتعل أو بـسـحـر مـفـتـرى؟ هـيـهـات مـضـمـار رسول الله (ص) وانقطع الوحي والله لأجاهدنهم ما استمسك السيف في يدي وإن منعوني عقالاً، قال عمر: فوجدته في ذلك أمضى مني وأحزم وآدب الناس على أمور هانت على كثير من مؤونتهم حين وليتهم).

(وقال الذهبـي: لما اشتهرت وفاة النبـي صلى الله عليه وسلم بالنواحي ارتدت طوائف كثيرة من العرب عن الاسلام ومنعوا الزكاة فنهض أبو بكر الصديق لقتالهم فأشار عليه عمر وغيره أن يفتر عن قتالهم فقال: «والله لو منعوني عقالاً أو عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فمن قالها عصم مني ماله ودمه إلا بحقها وحسابه على الله» فقال أبو بكر: والله

لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال وقد قال: «إلا بحقها» فقال عمر: فوالله ما هو إلا رأيت الله شرح صدر أبـي بكر للقتال فعرفت أنه الحق».

هكذا كان تفكير القائد وحكمته في تسيير الأمور والتخطيط لها.

(ب) الادارة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه

أما بالنسبة للخليفة عمر فقد كان إحساسه بالمسؤولية الكاملة نحو رعيته فذلك ما لا حاجة بنا إلى التدليل عليه لأننا نعرف أن النزعة الدينية تتم عليه وعلى غيره من الخلفاء ذلك فقد روي عن الخليفة عمر مقولته المشهورة: «والله لو عثرت على بغلة في أرض العراق لخشيت أن يسألني الله يوم القيامة لما لم أمهد لها الطريق» فهذا دليل على الشعور القوي بالمسؤولية الذاتية أمام ربه وقبل أن يخشى مسؤولية الرقباء من مواطنيه وكذلك نرى الشورى وهـذا المبدأ الرئيسي في نجـاح القيادة لو كان لأحد أن يستغني برأيه لاستغنى عمر برأيه أو هو الذي بلغ من الفراسة درجة لم تتح لغيره من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه كان رضي الله عنه، أكثر الناس استشارة للمسلمين، خاصتهم وعامتهم في جميع شـؤون الحكم وبعد أن تتضـح أوجه الرأي المختلفة تهيـىء ملكات عمر في اختيار الـحل السليم وبالرغم من مشاكل الدولة العديدة التي أصدر عمر بخصوصها رأياً فإن معظمها جاءت صائبة وفعالة وهذا وحده يضعه في مستوى من الحكام لا يصل إليه غيره ولعل أكثر قراراته إثارة للجدل هو الخاص بعزل خالد بن الوليد، ومع ذلك فإن مؤيدي هذا القرار أكثر من ناقديه.

وقد كان عمر يستشير الناس في اختيار الولاة، وقواد الجيوش وربما أعانهم على حسن المشورة، بتحديد الصفات التي يتطلبها شاغل المنصب، ومما رواه التاريخ في هذا الخصوص: قال عمر مرة لأصحابه: دلوني على رجل أستعمله على أمر قد أهمني قالوا فلان، قال: لا حاجة لنا فيه. قالوا فمن تريد؟ قال أريد رجلاً إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا أميرهم كان كأنه رجل منهم» قالوا ما نعرف هذه الصفة إلا في الربيع بن زياد الحـارثي قال صـدقتم فولاه..

وامتدت الاستشارة إلى تنظيم مرافق الدولة وكيفية الاستفادة من الأموال العامة.. فمثلاً حين انتدب خبيراً في شؤون الأرض والزراعة عمان بن ضيف وبعث معه حذيفة بن اليمان وأمـرهما بقياس مساحة الأرض الزراعية وتقدير الخراجية بالوحدات القياسية وتقدير ما تحتمله كل وحدة منها تبعاً لغلاتها ونوعية وكمية نتاجها إنما كان يمارس أرقى الوسائل والأساليب الادارية بمنطق عصرنا هذا..

ويروى عن عمر بن الخطاب أنه خطب فقال:

«يا أيها الناس إني والله ما أرسل إليكم عمالاً ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم ولكني ارسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إلي فوالذي نفس عمر بيده لأقصنه منه، فوثب عمر بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين أرأيتك إن كان رجل من أمراء المسلمين على رعية فأدب بعض رعيته، إنك لتقضي منه؟ فقال عمر: أي الذي نفس عمر بيده، إذاً لأقصنـه منـه وكيف أقص منـه وقـد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقصي من نفسه أن لا تضـربوا النـاس فتـذلوهم ولا تجـروهم — تحبسوهم في الغزو — فتفتنوهم ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم. والخليفة عمر يعتبر المشرع الأول في الدولة الاسلامية، فعمر قد توافرت فيه شروط الاجتهاد كما لم تتوافر في غيره فهو قد تلقى عن الرسول (ص) أسس العقيدة علماً وعملاً حتى صار مرجع الأمة علماً وديناً، وعلمه باللغة العربية وآدابها قد أصبح مضرب الأمثال ثم أنه قد أحاط بعلوم عصره وبخفايا النفس البشرية وقيضت له مخالطة الناس ومعايشتهم أن يدرك مصالحها وأن يحسن التعبير عن هذه المصالح هكذا كان عمر بإدارته واستطاع أن يجعل الرجل المناسب في المكان المناسب وهذا كان واضحاً في إسناده للأمور للجديرين بذلك وتقسم الأعمال على حسب القدرة والاستعداد والكفاءات فقد خطب في الناس قائلاً:

«أيها الناس من أراد أن يسأل عن القرآن فليأت إلى ابن كعب ومن أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت إلى زيد بن ثابت، ومن أراد أن



□ مجلس قضائي، من الأمور التي اهتم الخليفة عمر بن الخطاب بإنشائها.

يسأل عن الفقه فليأت معاذ بن جبل ومن أراد أن يسأل عن المال فإن الله جعلني له خازناً وقاسماً» وقد استمرت خلافته عشر سنوات واستطاع عمل كثير من الانجازات المهمة ومن هذه الانجازات:

تم للمسلمين فتح العراق وفارس والشام ومصر وانتشر الاسلام خارج الجزيرة العربية. ونظم الخراج وديوان الجند واهتم بالقضاء وعين القضاة. عمل على تنظيم أمور المسلمين ورعاية شؤونهم ومحاسبة الولاة ومراقبتهم..

وهو أول من كتب التاريخ من الهجرة النبوية وأول من سمي أمير المؤمنين.. لذلك وصفه ابن مسعود رضي الله عنه فقال: (كان إسلام عمر فتحاً وكانت هجرته نصراً وكانت إمامته رحمة ولقد رأيتنا وما نستطيع أن نصلي في البيت حتى أسلم عمر فلما أسلم عمر قاتلهم حتى تركونا فصلينا).

فما الذي كان بوسع عمر لو لم يوجد المسلم المؤمن الذي أخذ بالاسلام بشغاف قلبه والذي يؤثر الموت على الحياة في سبيل الله؟.

لقد نجح عمر لأنه وجد من حوله معاونين رباهم رسول الله على أفضل القيم وعودهم على حب الخير والتضحية والفداء حتى غدت العادة غريزة والتطبيع طبعاً..

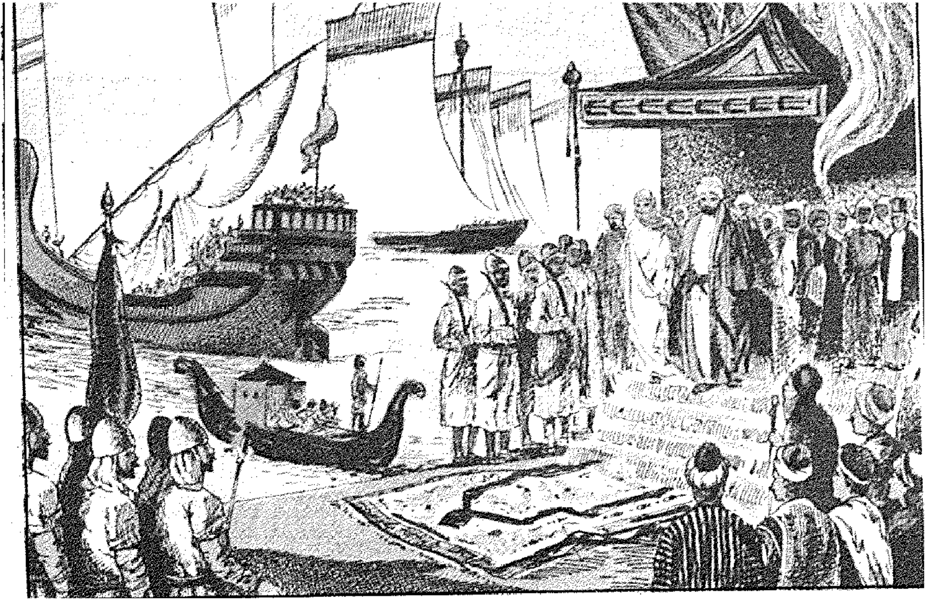
ونجد أن معظم ما يرد من مصطلحات في مجال الحكم والادارة، كان له ما يقابله على أيام عمر وكان عمر هو المنشىء والمؤسس، وأن الخلاف في حقيقته يرجع إلى الصياغة لا إلى الجوهر والوظيفة، ولو سار المجتمع الاسلامي على الأسس التي رسمها عمر لما وصل حاله إلى ما انتهى إليه ولكن عمر كان ــ كما قال الرسول (ص) سداً دون الفتنة فلما انهار السد، أطلت الفتنة برأسها وانحرف المجتمع الاسلامي عن الطريق السوي.

(ج) الادارة في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه

كان عهد عثمان بن عفان عهد جنى الثمار والرفاهية والبطر وعهد أسيء فيه تفسير حقوق الرعية تجاه الحاكم الراعي وحقوق الحاكم الراعي اتجاه الرعية وأسيء فيه تفسير الحرية والمساواة إلى درجة أن يقوم العامة مطالبين بالتغيير دون كبار الصحابة ورأيهم وكان الأمر غدا بيد العامة دون أهل الرأي والعزم.

ورغم هذه فقد قام عثمان بن عفان رضي الله عنه بكثير من الأعمال على عهد خلافته وقبل الخلافة..

فالأعمال التي أتمها عثمان بن عفان على عهده:



□ أسطول إسلامي، عمل خلفاء المسلمين على إنشائه لحماية الشواطىء الاسلامية.

نسخ القرآن الكريم وتوزيعه على الأمصار ــ إنشاء أول أسطول إسلامي في عهده لحماية الشواطىء الاسلامية من هجمات البيزنطيين.
ـ استمرار الفتوحات واتساع الدولة الاسلامية في عهده.

ـ توسيع المسجد الحرام.

وقد حدثت الخلافات والفتن في أواخر عهده مع اتساع الفتوحات الاسلامية ووجود عناصر حديثة العهد بالاسلام لم تتشرب روح النظام والطاعة، ومع التغييرات السريعة الواسعة وصعوبة المواصلات أراد بعض الحاقدين على الاسلام ومنهم اليهود ــ إثارة الفتنة للنيل من وحدة المسلمين ودولتهم فأخذوا يثيرون الشبهات حول بعض الأمور في سياسة عثمان بن عفان رضي الله عنه.

وحرضوا الناس في مصر والكوفة والبصرة على الثورة، فانخدع بقولهم بعض من غُرر به وساروا معهم نحو المدينة لتنفيذ مخططهم وقابلوا الخليفة وطالبوه بالتنازل فدعاهم إلى الاجتماع بالمسجد مع كبار الصحابة وغيرهم من أهل المدينة وفند مفترياتهم وأجاب على أسئلتهم وعفى عنهم فرجعوا إلى بلادهم لكنهم أضمروا شراً وتواعدوا على الحضور ثانية إلى المدينة لتنفيذ مؤامراتهم التي نتج عنها حصارهم لعثمان في داره ومنعوه من الصلاة في المسجد بل ومن الماء، ولما رأى بعض الصحابة ذلك استعدوا لقتالهم وردهم لكن الخليفة منعهم إذ لم يرد أن تسيل من أجله قطرة دم لمسلم، ولكن المتآمرين اقتحموا داره من الخلف وهجموا عليه وهو يقرأ القرآن وأكبت عليه زوجه نائلة لتحميه فقطعت أصابعها واستشهد عهد..

هكذا نرى أن أعداء الاسلام تمكنوا من قتل الخليفة ولكن بالغدر وليس بالمواجهة مع الأعداء فقد صبر عثمان حتى قتل..

(د) الادارة في عهد علي بن أبـي طالب كرم الله وجهه

يعتبر عهد الخليفة علي بن أبـي طالب كرم الله وجهه عهداً لاستعمال السلطة في سبيل الحق وتمكنه من الأرض..

فقد كان علي كرم الله وجهه من أفضل القضاة ويدل على ذلك أنه قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فقلت: يا رسول الله بعثتني وأنا شاب أقضي بينهم ولا أدري ما القضاء فضرب صدري بيده ثم قال: اللهم اهد قلبه وثبت لسانه فوالذي خلق الحب ما شككت في قضاء بين اثنين..

وعن أبـي هريرة رضي الله عنه قال: قال عمر بن الخطاب: علي أقضانا» وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة علي..».

وفي تعليمات الامام علي رضي الله عنه الادارية التي أبلغها للأشتر النخعي حين ولاه مصر ما يعبر عن تطور أسس الاختيار للموظفين والقادة الاداريين إذ تقول الوصية: «انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختياراً ولا تولهم محاباة

وإثراً وتوخ منهم أهل التجربة والحياء فإنهم أكرم أخلاقاً وأبلغ في عواقب الأمور نظراً».

وقد كان الخليفة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يسير على نهج كل من الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه والخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.. ودليل ذلك ما يلي:

(قال رجل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: نسمعك تقول في الخطبة: اللهم أصلحنا بما أصلحت به الخلفاء الراشدين المهديين فمن هم؟ فاغرورقت عيناه فقال هم حبيباي أبو بكر وعمر إماما الهدى وشيخا الاسلام ورجلا قريش والمقتدى بهما بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، من اقتدى بهما عصم ومن اتبع آثارهما هدى الصراط المستقيم ومن تمسك بهما فهو من حزب الله..).

وهذا دليل على حكمة العدل وقضائه المنصف:

«جلس رجلان يتغديان مع أحدهما خمسة أرغفة، ومع الآخر ثلاثة أرغفة فلما وضعا الغداء بين أيديهما مر بهما رجل فسلم فقالا: اجلس وتغد فجلس وأكل معهما واستووا في أكلهم الأرغفة الثمانية فقام الرجل وطرح إليهما ثمانية دراهم وقال خذاها عوضاً مما أكلت لكما ونلته من طعامكما فتنازعا، فقال صاحب الخمسة الأرغفة لي خمسة دراهم ولك ثلاثة وقال صاحب الأرغفة الثلاثة: لا أرضى إلا أن تكون الدراهم بيننا نصفين فارتفعا إلى أمير المؤمنين علي فقصا عليه قصتهما فقال لصاحب الثلاثة: قد عرض عليك صاحبك ما عرض وخبزه أكثر من خبزك فارضى بالثلاثة فقال: والله لا رضيت عنه إلا مر الحق، فقال علي: ليس لك في مر الحق إلا درهم واحد، وله سبعة دراهم فقال الرجل سبحان الله أقال: هو ذلك. قال: فعرفني الوجه في مر الحق اقبله فقال له علياً: ليس للثمانية الأرغفة أربعة وعشرون ثلثاً أكلتموها وأنتم ثلاثة أنفس، ولا يعلم الأكثر منكم أكلاً ولا الأكل؟ فتحملون في أكلكم على السواء قال: فأكلت أنت ثمانية أثلاث، وإنما لك تسعة أثلاث وأكل صاحبك ثمانية أثلاث وله خمسة عشر ثلثاً، وأكل منها ثمانية وبقي له سبعة أكلها صاحب الدراهم وأكل لك واحداً من تسعة فلك واحد بواحدك وله سبعة فقال الرجل: رضيت الآن..» هكذا كان علي كرم الله وجهه قاضياً وخليفة للمسلمين استطاع أن يحقق العدل في عهده سواء في خلافته أو قضائه..

الخاتمة:

إن حاجة الشعوب إلى القيادات البارعة أمر قد غدا من قبيل المسلمات فالقيادة في جميع المجالات وعلى كافة المستويات هي بمثابة الروح للجسد ولكن القيادة وحدها لا تستطيع أن تفعل شيئاً..

إن القائد السياسي ينجح حين تتوافر له إدارة على درجة عالية من التنظيم وموظفون تسودهم روح الطاعة ويقدرون المسؤولية ولديهم الاستعداد للعمل والتعاون، وقائد الجيش ينتصر إذا ما كان تحت أمرته الجنود الأكفاء الواثقون بقيادته والمؤمنون بالغرض الذي يموتون من أجله، هذا جانب آخر من جوانب نجاح القيادات قلما تؤكده البحوث والدراسات.

ولا نهمل أعمال خلفاء المسلمين في نشوء الدواوين (ديوان الخراج) ديوان الجند وديوان الرسائل وديوان الخاتم وديوان البريد وما أحدثته من فعالية وتطور في أجهزة الادارة العربية في ظل الدولتين العباسية والأموية.. ●

المراجع

(١) جريدة الخليج ــ الجمعة ١٣ شعبان ١٤٠٥هـ، ٣ مايو ١٩٨٥م، العدد ٢٢٠٩ ص ٧.

(٢) الامام الحافظ ــ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء ــ مطبعة السعادة بمصر ــ الطبعة الأولى ــ ١٣٧١هـ ــ ١٩٥٢م.

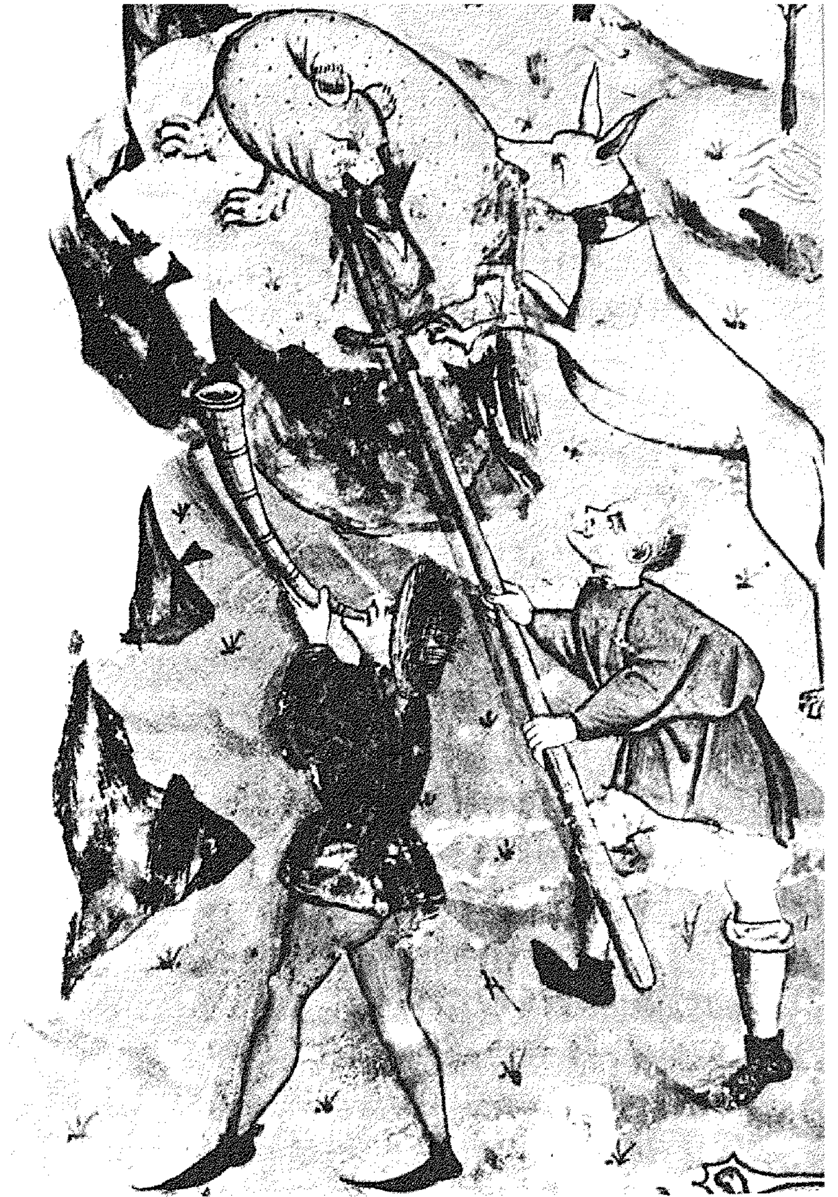
(٣) الدكتور سليمان محمد الطماوي ــ عمر بن الخطاب ــ وأصول السياسة والادارة الحديثة (دراسة مقارنة) دار الفكر العربي ــ سنة ١٩٨٠م.

(٤) الدكتور عامر الكبيسي ــ الادارة العامة بين النظرية والتطبيق ــ دار الخليج للطباعة والصحافة والنشر ــ الشارقة ــ الطبعة الخامسة ١٩٨٣م.

(٥) عبدالمقصود محمد حبيب ــ مجلة منار الاسلام ــ العدد الأول ٦ محرم ١٤٠١هـ ــ المطبعة العصرية ــ ص ١٧.

تقاليد الصيد وأساطيره في القرون الوسطى

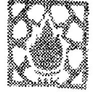
د. سامي زكي



صورة قديمة عن صيد الكاستور.

كان الصيد وسيلة البقاء الوحيدة، ثم أصبح، مع مرور الزمن، بديلاً عن الحرب، إلى أن غدا أخيراً تسلية لازجاء الوقت. أما في القرون الوسطى فكانت له كل هذه الصفات: كان شامل الوجود، في كل المجتمعات، يثير الأفكار والحياة اليومية، يفرض نفسه بصور عنيفة لا تمحى، رامزة بعمق.

كانت أوروبا في الماضي السحيق، تغطيها الأحراج، التي يرودها الذئاب والوعول والخنازير، وكانت الحقول بخيلة، والقطعان نادرة، لذلك كان الصيد ضرورة حياتية. فقد كان مصدر حياة الريفي وبقاءه وغذاءه. وكان ضرورياً كذلك للقضاء على السناجب والأرانب والطيور التي تتلف المزروعات. لذلك كانت تستخدم الأفخاخ والشباك على أنواعها، وتساعد الفقراء على كسب حياتهم. وكان يحرم على الفقراء صيد الطرائد الكبيرة، عدا الذئاب التي كانت تمحق كل محاولات تربية القطعان.



ولعل أول قانون سن للصيد، وتنظيمه، ذاك الذي وضعه داغوبير عام ٦٤٨، وذلك حماية لطرائد الحديقة الملكية في الأردين. وقد أصبحت هذه الحديقة، بموجب ذلك القانون، مخصصة لصيد بلاط الملك. ثم انسحب على حدائق أخرى، أوسع وأكثر عدداً. وقد اتخذ السادة مثل تلك القوانين بالقياس إلى أراضيهم. وكان الشعب الفقير يجد نفسه تدريجياً محروماً من حق الصيد، واحتفظ له بحق الصيد الصغير الذي يضر بالمزروعات. وطوال القرون الوسطى حرص النبلاء على امتياز الصيد، كما حرصوا من قبل على فن الحرب ولم يستطيعوا منع الفقراء الصيد، نهائياً، فقد كان هؤلاء يجدون الوسيلة للصيد حتى لا يقضوا جوعاً. أما نبلاء بيغور فقد حرموا على طبقة الشعب الصيد منذ القرن الثاني عشر.

وكان الملوك والأمراء والبارونات يوسعون من نطاق الأراضي التي يمارسون فيها هوايتهم المفضلة: الصيد. وهكذا أصبح حق الصيد امتيازاً لقلة من البشر، في غرب أوروبا. إنه القانون الذي يفرضه دائماً الأقوياء. وانتقل القانون إلى إنكلترا فاقتطع النبلاء أراضي شاسعة لممارسة الصيد، أحياناً على حساب المزروعات والأراضي المعدة للزرع. وكل من خالف قانون الصيد، كان يحكم عليه بالموت والغرامات الضخمة. وكان يفرض على المزارعين إيواء كلاب الملك وإطعامها.

مدرسة الشجعان

لم يكن النبلاء يعنون بالصيد كوسيلة للحصول على الطعام. وإنما كانوا يعتبرونه «مدرسة قاسية» لتخريج المحاربين الشجعان، ذلك أن الحرب كانت حكراً عليهم.

وكان الصيد وسيلة لسهرات عامرة، فعندما يعود النبلاء من الصيد، يدعون إلى ولائم عشاء تضم علية القوم، ويقضون الوقت في الشراب، وشي الطرائد، ويروون أحداث رحلة الصيد. وقد كانوا مشغوفين بالطراد في الأحراج، ومواجهة الصعاب، والحيوانات «النبيلة».

لقد كتب الكثير من الشعر والنثر حول الصيد في العصور الوسطى. وأدب تلك الفترة، يشف عن عقلية طبقة النبلاء. ومن أهم ما كتب «كتاب الصيد» الذي كتبه الكونت دو فوا، غاستون الثالث فيبوس، وقد اعترف عام ١٣٨٧، وهو في السادسة والخمسين، بقوله: كانت لي في حياتي ثلاثة ميول: الحرب، والحب والصيد، الذي قرر أن يكرس له آخر أيامه. كذلك فريديريك الثاني دوهو هانستوفن، الامبراطور الألماني الصقلي، عدو البابا، والذي وقع عليه حرم الكنيسة، أواسط القرن الثالث عشر، فقد كتب كتاباً هاماً حول الصيد بواسطة الصقور. وثمة ناقد كتب كتاباً ممتازاً عن الكونت دو غينيس. وثمة قاسم مشترك بين هذه الكتب، وهو التوكيد على روح الفروسية في الصيد.

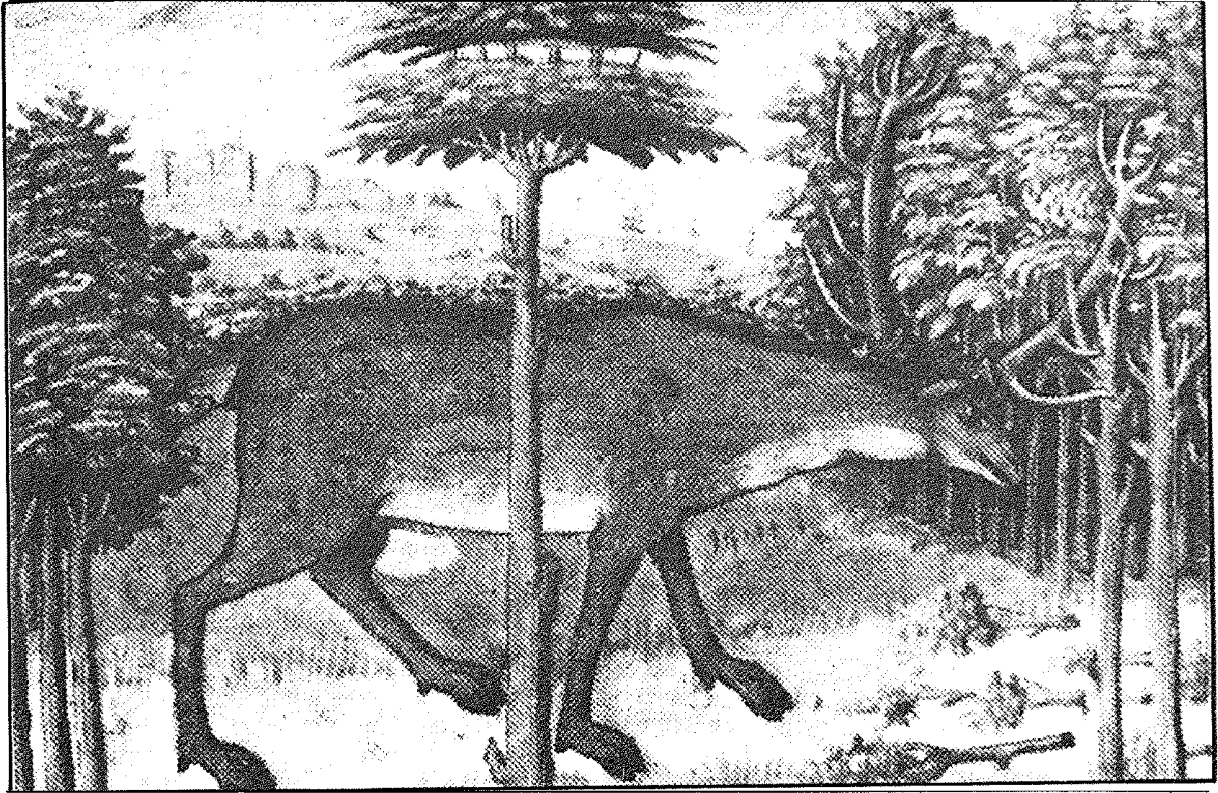
يكتب تاسيت، قبل انبثاق الحضارة الوسطى بقرون: «حين لا يقوم الألمان بالحرب يصيدون». وإنك لتجد لدى فرسان القرنين الثالث عشر والرابع عشر، هذا الحنين إلى الغابات التي كانت «تصنع» فيها أوروبا القديمة. كان الطراد، وملاحقة «الحيوان المميز» ــ الخنزير ــ والوعل الفخور ــ أنبل الطرائد ــ يتيحان تخريج المحاربين الأشداء. فالقوة، والمعاناة، والجرأة، تُتلقى دروساً في الغابات، وتمارس في الحرب.

والكهنة صيادون

ولئن كان الصيد امتياز النبلاء، فقد كان رجال الدين شديدي العناية بالصيد، حتى أن بعضهم كان ينسى واجباته الدينية، بل ينسى نفسه والوقت، وهو يتتبع الطرائد. وقد قال أحد رجال الدين: «إن الصيد يجعل المرء يغفل الخطايا السبع». لذلك اضطرت الكنيسة والدولة إلى إصدار قانون يحرم على رجال الدين، أو الراهبات، الصيد، واقتناء كلابه، والركض في الغابات وراء الطرائد.

وقد طلب رهبان سان دونيس وسان برتان من شارلماني السماح لهم بصيد الأبائل والوعول في الغابات المحيطة بالأديرة، بحجة أن لحم هذه الطرائد يسمح لهم بإعالة الأخوة العجز، وإعادة صحتهم إليهم، وأن جلودها تستعمل لتجليد الكتب، وصنع الأحزمة والكفون لرجال الدين.

وقد منح فيليب أوغسوست، جرياً على ما فعل شارلماني، رجال الدين، عام ١٢٠٧، حق الصيد



□ الوعل الأبيض وتدور حوله أساطير وقصص نادرة.

في الغابات القريبة من جرمان ـــ دي ـــ بري.

جاء في مؤلف «كتاب صيد الملك مودوس»: «ليست لكل الناس الرغبات ذاتها، والأذواق نفسها. وقد حلل الله عدة أنواع من الصيد، ليختار كل امرىء الصيد الذي يتناسب مع ذوقه». وكان ثمة اختصاص في الصيد: بعضهم يفضل الكبير [الخنزير، الابل...]، وبعضهم يميل إلى صيد الكاستور، والأرانب.. وكان صيد كل طريدة يتميز عن صيد الطرائد الأخرى، بتقنيته وتقاليده.

تقاليد معقدة

يقول سان ـــ لوي ـــ القرن الثالث عشر: «إن تقاليد الصيد بدأت تتعقد وتغتني على مدى القرون الوسطى». وقد بقيت بعض تقاليده حتى اليوم.

وكان صيد الوعول يبدأ في الثالث من أيار، وينتهي في الرابع عشر من أيلول. ومن تقاليده منع ضرب الوعل بالسيف، حتى لا تسيء إلى فروه وتشوهه. وكان يسمح بصيده بالسهم. أما الثعلب فكان موسم صيده بين كانون الثاني وآذار. ويصاد الخنزير بين التاسع من أيار والحادي عشر من تشرين الثاني. وموسم الأرانب من آذار إلى نيسان. ولا بد من استراحات خلال ساعات الصيد، تتيح للخيل والكلاب فترة راحة.

الأسلحة

كان السيف دائماً رفيق الصياد الذي لا يستغنى عنه. ويستخدم، خاصة، في صيد الحيوانات الشرسة، كالخنزير البري. وتستخدم كذلك أسلحة أخرى كالقوس (والمسّاس) ـــ وهو عبارة عن عصا طويلة كالرمح، وفي رأسها حربة، ويستعان به ضد الخنازير ـــ والمدرى، ذات الأصابع المتعددة، والمقبض الطويل، ويستعان بها في صيد القندس (ثعلب الماء). ويُلْجأ إلى الشبكة، لاقتناص الطريدة بمساعدة الكلاب، فقد كان الصيادون وكلابهم ينتظرون الخنزير أو الثعلب عند طرفي الشبكة.

أما الصيد بالقوس، فكان على أشكال. فالكلاب، أبو بعض المساعدين، يحوشون



□ الأرنب يهرب قبل فوات الأوان.

الطرائد، ويوجهونها باتجاه حاجز الصيادين، الذين يطلقون الأسهم، وهم على الأرض، أو على خيولهم، أو في مخابئهم. وكان من متع الصيادين، اقتناص الخنازير منذ منتصف تشرين الأول إلى نهاية تشرين الثاني، عند مستنقع، أو ساقية، أو في مناطق رطبة من الغابات.

ويقام أحياناً مرقب، في مكان مشرف، وهو عبارة عن عرزال، قائم على أربع قوائم خشبية، عالية، حتى لا يشم الخنزير رائحة الرقيب أو الصياد. وهكذا يقدم نفسه هدية سهلة، أو مرمى واضح دون أن يدري.

كذلك يمكن أن يختبىء الصياد وينتظر حتى عبور الطريدة فيطلق السهم. وكثيراً ما استخدمت هذه الطريقة في صيد الأرانب.

سبب صيد الذئب

لم يكن الذئب يصاد للحمه أو فروه. كان تهديداً دائماً للماشية، وقد يهدد الانسان أحياناً، إذا كان شديد الجوع، أيام الشتاء القاسية.

منذ عام ٨١٣، أمر شارلماني بتكليف ضابطين للقضاء على الذئاب. وكانت للضابطين امتيازات خاصة، وينالون قدراً من القمح مكافأة على كل قَنص. وتقدم لهم جوائز حسب عدد الذئاب، عدا رواتب تدفعها البلديات، أو تفرض على السكان.

عام ١١١٤ أصدر سينودس سان ــ جاك ــ دوكومبوستيل أمراً يفرض فيه على كل الناس، النبلاء والعامة ورجال الدين، أن يقوموا كل سبت، عدا ليل الفصح والمرفع، بصيد هذه الحيوانات، ومن لا يفعل يعاقب.

عام ١٤١٣ أصدر شارل السادس أوامره، بالسماح لكل مواطن بصيد الذئاب والقنادس. شرط ألا يكون من أصحاب الحرف أو من الفلاحين، حتى لا ينصرف عن عمله إلى الصيد.

وكانت تستخدم كل أساليب الصيد في اقتناص هذه الحيوانات التعيسة: الصيد الجماعي، المراقب، المخابىء، قتل صغار الذئاب. يروي كتاب الصيد، لغاستون فيبوس أن الصيادين لم يكونوا يتورعون عن حشو قطع



□ صورة صغيرة مأخوذة من كتاب فيبوس عن الصيد. وتمثل تقطيع الوعل.

اللحم بالابر، وإلقائها إلى الذئاب. وقد يضعون فيها سنارات مزدوجة، ومرتبة في صفوف، وتجر القطع على الأرض، ثم تترك في الموضع المناسب، تشم الذئاب الجائعة الرائحة، فتتبع خطها حتى تبلغ اللحم فتلتهمه، حتى دون مضغه، فإذا مزقت الأبر والسنانير أحشاءها، وماتت، لم يبق على الصيادين إلا جمع الجثث.

فإذا أريد جمع الذئاب حية، أقيم حاجزان متواليان دائريان، بارتفاع مترين، يفتح في الحاجز الخارجي باب مزود بمزلاج. وبعد جر اللحم من الغابة حتى الحاجز، توضع شاة داخل الحاجز الداخلي. فإذا شم الذئب الرائحة دخل الحاجز الخارجي، فيغلق الباب عليه. ويصبح محجوزاً بين الحاجزين، ويفقد حرية التحرك.

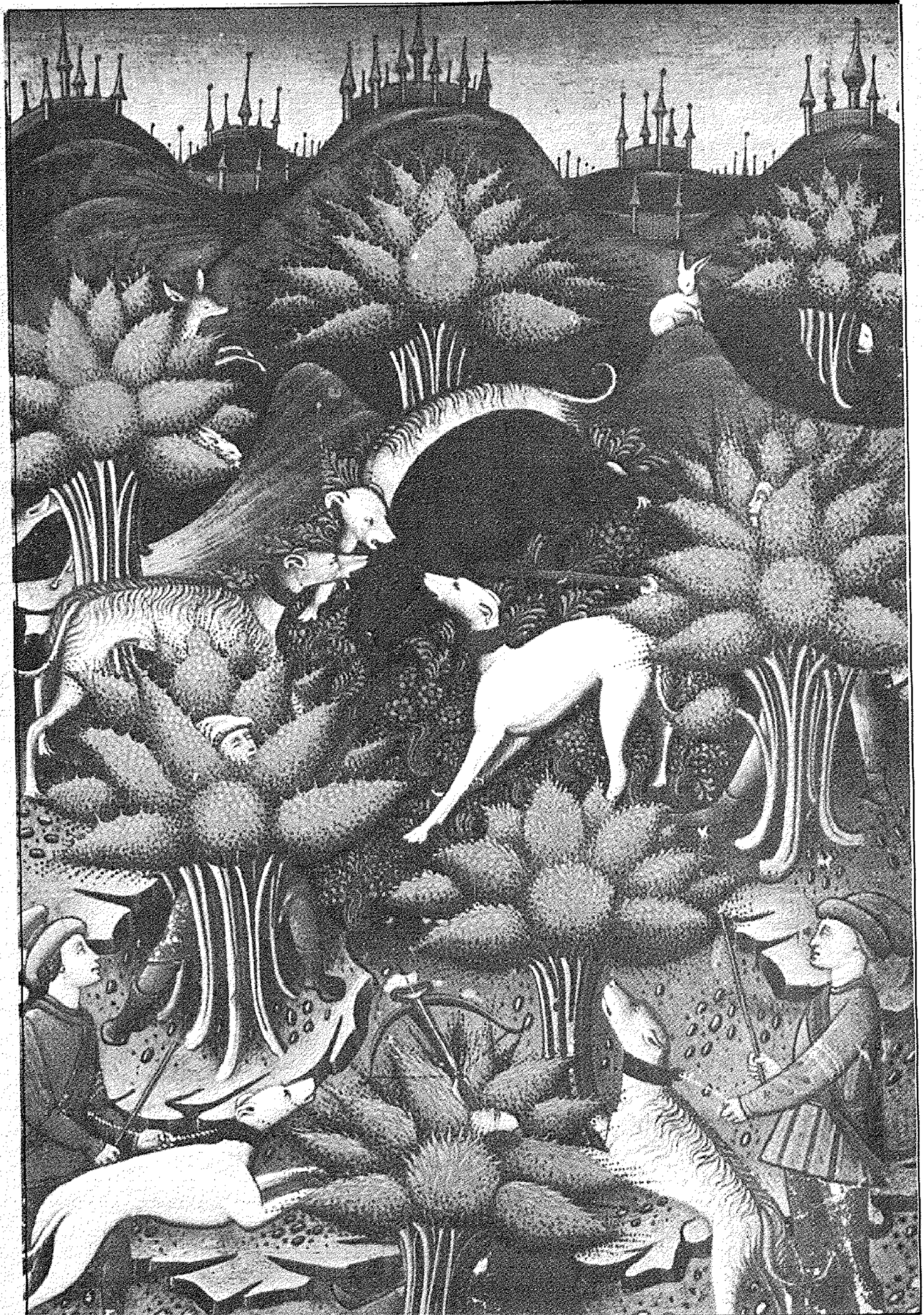
الصيد بالصقور

أصله شرقي، فقد تعلم أهل أوروبا، خلال القرون الوسطى، الصيد بالصقر أو البازي، أو السلوقي.

منذ تموز حتى أيلول، تصاد القبرات والفري والحجل. أما في الشتاء فتصاد أنواع أخرى من الطيور، كالحمام البري والبط.

ولم يكن يمارس هواية الصيد بالصقور إلا الطبقة الأريستوقراطية لأنها مكلفة من جهة، ولأن الحصول على الصقور والعناية بها أمران صعبان.

على أن الامبراطور فريدريك الثاني، وجه اللوم إلى من يصيدون الطيور بالصقور، لمجرد لذة



□ صيد الخنزير البري في إيطاليا القرن/الخامس عشر.

IAQVES DV FOVILLOVX. 105

Comme le Veneur doibt aller en queste aux hautes fustayes.

CHAP. XXXIIII.



QVAND le Veneur ira en queste aux hautes fustayes, il faut premierement qu'il regarde deux choses : sçauoir est, la saison ou il sera, & les demeures de la Forest. Car si c'est en la haulte saison, les tahons, mousches, & autres vermines chas-

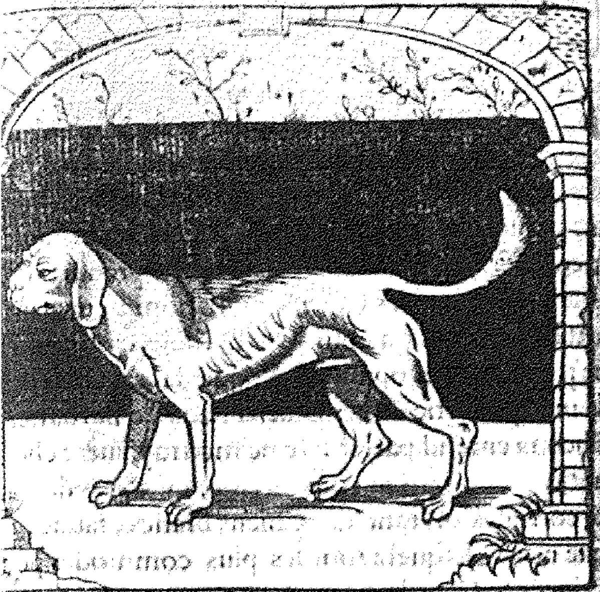
□ السيد يقوده كلبه إثر صيد مختبىء.

جعل موائدهم عامرة بالطيور. ولأن هذا الصيد ترف يلهي طبقة النبلاء عن الأعمال المجدية.

وقد غدا اقتناء الصقور مجال تفاخر، ورمزاً للنفوذ. كان شارل السابع يقتني ثلاثة عشر صقراً. وكان للويس الحادي عشر أكثر من مائة صقر. وكثيراً ما كان الصقر رفيق الملك أو الأمير في مجلسه، أو سهراته، يحمله على إصبعه، أو على كتفه. بل إن بعض السادة حصلوا على إذن بحضور الصلاة في الكنائس مع صقورهم. وذهب بعضهم إلى حد وضع الصقر قرب الانجيل، في الكنيسة.

ولما كان الصيد جزءاً لا يتجزأ من حياة الاقطاعيين، فقد غدا من التقاليد الأدبية، ولعل أشهر المؤلفين في هذا المجال، بل الذين استوحوا عالم الصيد كل مؤلفاتهم تقريباً: ماري

VENERIE PAR



Du naturel et complexion des Chiens blancs, dictz Baulx, et surnommez Greffiers.

CHAP. II.

LEs Chiens blancs ont esté mis en auant en France par defunct monsieur le grand Seneschal de Normandie : & au parauant e- stoient en peu d'estime, principalement entre les ... hommes, d'autant qu'ilz ne sont pas cõmuns

□ كلب ابيض استقدم نوعه امير نورمانديا.

دو فرانس، برتران دو بورن، كريتيان دو تروا «أو بيرول».

على أن أبرز شخصية أدبية تمثل مثل الصيد الأعلى في القرون الوسطى، هي شخصية تريستان، في رواية تريستان وإيزولست.

أصبح تريستان دوليوني يتيماً، فقصد مقاطعة دو كورنواي حيث يوجد عمه مارك. ذات يوم شهد الكلاب تلاحق وعلاً، ثم تصيده. ورأى الصيادين يحاولون تقسيم الوعل أربعة أقسام كما يُفْعل بالخنزير عادة. فاستوقفهم وعلمهم كيف يجزأ أنبل الحيوانات.

حتى النار، أوقدها بطريقة خاصة، دهش لها النبلاء، ورفع على شوكات خاصته، الرأس والكبد.

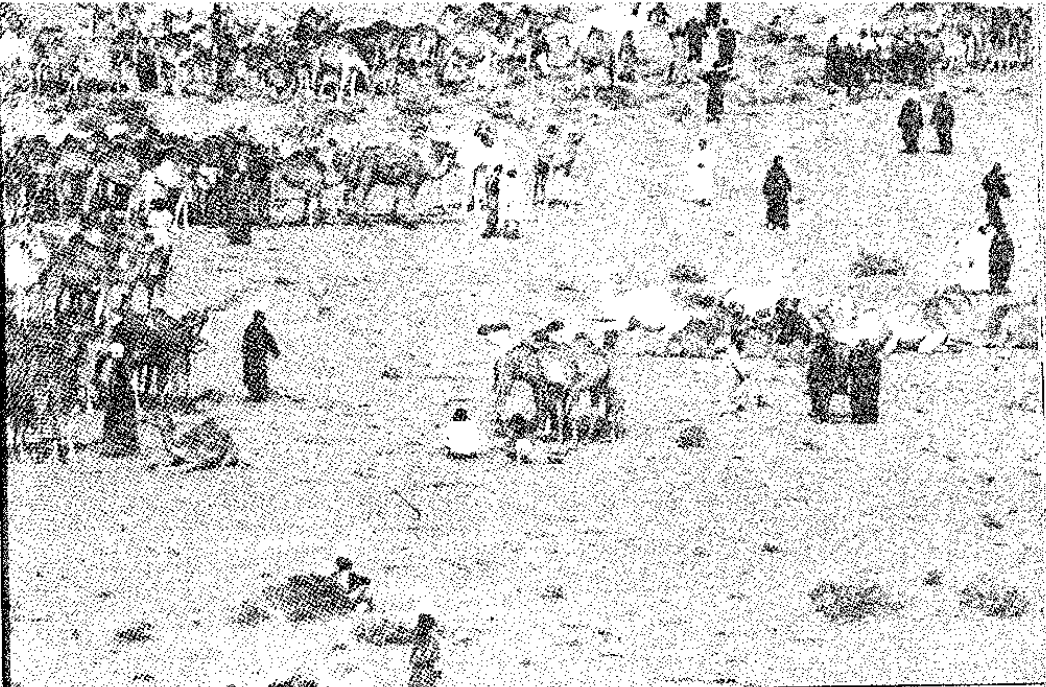
لذلك يقال إن تريستان عاش طويلاً بفضل معرفته بحياة الغابات وتقاليد الصيد العريقة ●

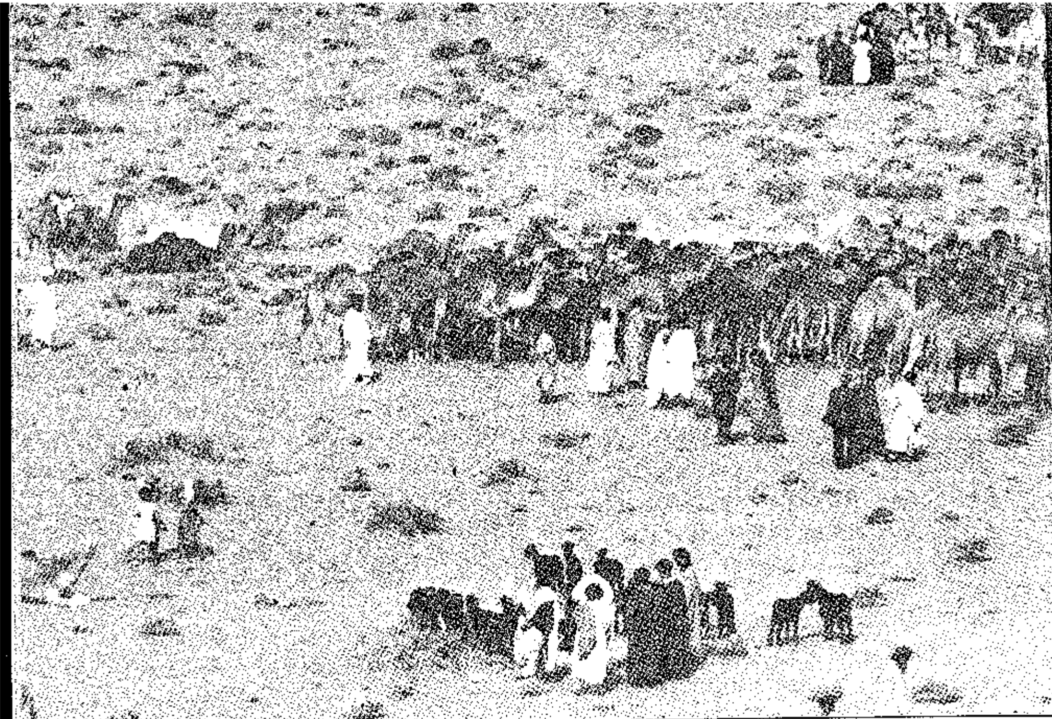
القبائل العربية في الجزيرة الفراتية

منذ ما قبل الإسلام وحتى العصر العباسي

أحمد سينو







التبادل التجاري بين القوافل.

يجمع الجغرافيون العرب، على تسمية المنطقة بالجزيرة، لأن أراضيها تقع بين نهرين كبيرين هما دجلة والفرات[1]، إضافة إلى أن روافد هذين النهرين تتم إحاطتهما بالمياه من كافة الجهات، وعلى هذا فإن حدود الجزيرة الفراتية المائية يحددها هذان النهران، نهر دجلة من الشرق ونهر الفرات من الشمال والغرب والجنوب.

أما المناطق المجاورة للجزيرة الفراتية من جميع الجهات، فيذكرها بشيء من الدقة أبو الفداء الذي يقول: «فعلى هذا تكون بعض أرمينية وبعض الروم غربي الجزيرة وبعض الشام وبعض البادية جنوبيها والعراق شرقيها وبعض أرمينية شماليها»[2] ويمكن إيجاز حدود الجزيرة بأنه يحدها من الشمال بلاد أرمينية وبلاد بيزنطية ومن جهة الغرب بيزنطية وإقليم الشام ومن الجنوب البادية وبلاد الشام، ومن الشرق العراق.

ولقد كان لموقع الجزيرة الفراتية، أثر كبير على استقرار السكان بها. فقد كانت منطقة فاصلة بين الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية تنازعتها كل منهما وقد أدى هذا إلى وجود عناصر عديدة فيها مثل الأرمن والفرس والأكراد.

احمد سينو سينو: طالب دراسات عليا ـ قسم التاريخ ـ جامعة دمشق.

القبائل العربية في الجزيرة الفراتية منذ العصر الجاهلي وحتى صدر الاسلام



استقرت القبائل العربية في الجزيرة الفراتية، منذ ما قبل الاسلام سواء عن طريق الغزوات أو كمهاجرين، حتى غدت الجزيرة بالنسبة لهم ديارات عرفت بأسماء قبائلهم[3].

ويؤكد هذا دانييل دينيت قائلاً: «كانت القبائل العربية قد تسربت إلى المنطقة، خلال فترة طويلة من الزمن»[4]. وعلى ما يبدو أن معظم القبائل العربية التي هاجرت إلى الجزيرة الفراتية قبل الاسلام بقرن أو قرنين نتيجة ظروف معينة كانت من عرب الشمال القاطنين قرب بادية الشام، وقد خرجت باحثة عن الخصب والماء الذي وجدته في الجزيرة الفراتية فانتشرت فيها واستقرت، ومن هذه القبائل قبيلة بكر وربيعة ومضر وانمار وأياد وتغلب[5]، وقد اشتهرت بعض هذه القبائل بالقوة والمنعة في الجزيرة، ومن ذلك بكر وربيعة ومضر[6]، وسيطرت هذه القبائل الثلاث على معظم أراضي الجزيرة الفراتية حتى صارت منطقة نفوذ لكل منها، وقد سيطرت كل قبيلة على منطقة معينة وصارت تعرف بها مثل ديار بكر وديار ربيعة وديار مضر، واعتبرت هذه المناطق ملكاً لها مع فروعها من العشائر والبطون، ولا يسمح لغريب النزول بها ولا المرور بها إلا برضى هذه القبائل[7].

وأولى القبائل المهاجرة إلى الجزيرة الفراتية كانت قبيلة بكر وربيعة ومضر ثم تلتها قبائل عربية أخرى مهاجرة إلى نفس المنطقة، لا سيما قبيلة تغلب ونمر[8]، وكانت هجرة القبيلتين الأخيرتين حوالي ٣٨٠م[9]، ونزلت الجزيرة الفراتية في هذه الفترة أيضاً جماعة من قبيلة قضاعة[10]، ومن القبائل العربية التي امتدت منازلها على ضفاف الفرات في الجزيرة في العصر الجاهلي قبيلة تميم التي كانت مستقرة في الشرق

من الجزيرة وإلى الجنوب الشرقي منها[١١]، ثم أن القبيلة الضخمة العدد قلما كانت تنزل برمتها في موطن واحد وإنما كانت تتفرق بطونها في مواطن متعددة من أرض الجزيرة الفراتية[١٢] وهذه القبائل العربية وغيرها من القبائل الأخرى التي سكنت المنطقة منذ العصر الجاهلي، لم تقف هجراتها عند هذا الحد، بل واكبتها قبائل عربية جديدة إلى المنطقة في صدر الاسلام كما هاجرت بطون وأفخاذ جديدة من القبائل الأم المستقرة في الجزيرة الفراتية، مما سهّل لها الأمن والاستقرار فيها، أمثال ربيعة وبكر وتغلب التي استقبلت فروعها بطيب خاطر حتى يتعزز مركزها أكثر في هذه المنطقة الخصبة.

القبائل العربية في الجزيرة في العهد الراشدي

عندما بدأت الفتوحات العربية الاسلامية في العهد الراشدي، وجه الاهتمام إلى منطقة الجزيرة لأسباب عامة وكثيرة تتعلق بالفتوحات وهي معروفة ومدروسة في مصادر متعددة، إضافة إلى موقعها الجغرافي الهام على طريق التجارة إلى الخليج العربي[١٣] ولارتباطها بالشام، فلا يعقل أن يقف العرب مكتوفي الأيدي إزاء سيطرة الروم البيزنطيين عليها[١٤].

وكان فتح الجزيرة الفراتية على يد عياض بن غنم سنة ١٨هـ / ٦٢٦م في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، حيث فرضت الجزية على السكان النصارى، وكان منهم قبيلة تغلب العربية التي رفضت دفع الجزية حمية وأنفة منها، ورضي منها الخليفة أن تدفع الصدقة مضاعفة على أن لا تنصّر أبناءها وأن لا يحملوا على الدخول في الاسلام، وقد دخل الكثير من أفرادها في الدين الاسلامي وبعضها بقي على نصرانيته إلى أن آمن الجميع بالاسلام مع مرور الزمن[١٥].

ومن القبائل العربية التي هاجرت إلى الجزيرة الفراتية في العهد الراشدي بعض تميم التي انضمت إلى قبيلتها التي كانت مستقرة في الجزيرة منذ ما قبل الاسلام وهاجرت أيضاً في هذه الفترة قبيلة المازحين والمديبر وبعض قيس وأسد، وقد أقرهم الخليفة عثمان بن عفان أن ينزلوا في أماكن نائية عن القرى والمدن[١٦]، وقد اقرهم في نواحي ديار مضر[١٧]، وهذا لا يعني أن كل القبائل العربية الوافدة كانت تنزل بعيدة عن المدن والقرى، فكانت تارة تنزل المدن والحواضر وتخالط سكان البلاد الأصليين، وتارة أخرى تنزل في منازل خاصة بهم، كما في عهد الخليفة الراشدي عثمان بن عفان، أو أحياناً في معسكرات بعيدة عن المدن والقرى[١٨].

وهذا يعني بأنه لم تكن لدى العرب خطة موحدة للنزول في الجزيرة الفراتية والاستقرار فيها[١٩] إنما كان ذلك يتبع الظروف المهيأة في هذه المناطق، ومن ذلك ما يلاحظ أن الكثير من الأراضي في الجزيرة كانت خالية وفيها مواطن نائية، وكانت ملائمة لحاجات القبائل القادمة والمهاجرة إلى الجزيرة للاستقرار فيها وممارسة الزراعة، أو كانت توزع بين القبائل التي كانت موجودة من قبل في الجزيرة الفراتية[٢٠]، والتي ساعدت على توسعها وانتشارها إلى الأراضي المجاورة في الجزيرة بتزايد أعداد هذه القبائل[٢١]، وبعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان بن عفان، خرج ربيعة بن عاصم العقيلي مع قبيلة قيس من الكوفة يريدون معاوية، فمروا بالجزيرة فرأوا بلاداً خصبية ريفية، ومزروعات واسعة وقلة أهل. فلما وصلوا إلى معاوية ذكروا له ذلك فردّهم إلى أرض الجزيرة وأسكنهم فيها[٢٢] وكذلك الأمر بالنسبة لبني الأرقم بن النعمان بن عمرو من آل كندة فقد تركوا الكوفة وتوجهوا إلى معاوية لأنهم كانوا عثمانيين، وقالوا: «لا نقيم ببلد يسب فيه عثمان، فأنزلهم معاوية الرهاء، وذلك لأن الجزيرة والشام وثغورهما كانتا في تلك الفترة تحت حكم معاوية بن أبي سفيان[٢٣].

ويمكننا أن نتعرف على بعض القبائل العربية الأخرى من خلال وقعة صفين في عهد الخليفة علي بن أبي طالب، فقد شاركت معظم قبائل ربيعة في هذه الوقعة إلى جانب الخليفة علي[٢٤]، وكذلك فعلت قبيلة بكر بن وائل[٢٥]، أما القبائل المضرية فلم تكن الغالبية معه، لا سيما قبيلة قيس التي كان معظمها مع معاوية بن أبي سفيان[٢٦]، علماً أن الغالبية العظمى التي قاتلت في صف علي بن أبي طالب، كانت من

القبائل العدنانية لا سيما قبائل العراق والجزيرة من ربيعة وبكر وبشكل خاص قبيلة ربيعة، لا سيما تيم الله والنمر بن قاسط وعنزة[٢٧]، وهذا يعني أن هذه القبائل الأخيرة كانت قاطنة ومستقرة في الجزيرة الفراتية في عهد الخليفة علي بن أبي طالب.

القبائل العربية في الجزيرة في العصر العباسي

وعندما أنتقلت الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، وفدت قبائل عربية أخرى إلى الجزيرة الفراتية، حيث وفدت بطون كبيرة من قبيلة بكر إليها واستقرت فيها[٢٨]، كما جاء بنو أمية أيضاً إلى الجزيرة، وقد استمر الكثير منهم في مدينة حران وحصن مسلمة الذي سمي بذلك نسبة إلى مسلمة بن عبد الملك بن مروان[٢٩]، وقد جاءت أيضاً قبيلة بني هلال إلى الجزيرة، ويرجح أنهم تسربوا إلى المنطقة في العصر العباسي الأول، وهم إحدى جمرات العرب وكانت لهم كثرة وعدة في الجاهلية والاسلام، حيث تمكنوا من السيطرة على مدينة حران في العصر العباسي الثاني، حتى قضى المعتز بالله على نفوذهم فيها[٣٠]، ومن القبائل التي سكنت الجزيرة في العصر العباسي، بعض بني قشير وعقيل ونمير وبعض بني كلاب على نهر الخابور في الخانوقة وعرابان وقرقيسياء والرحبة[٣١]، ومن القبائل التي كانت مستقرة في الجزيرة حين زارها الرحالة والجغرافيون بنو مدلج المشهورون بمعرفة القيافة[٣٢]، وبنو حبيب وهم قوم من تغلب، وكان موطنهم برقعيد[٣٣]، علماً أن مواطن سكني قبيلة تغلب كانت في القرن الأول الهجري تشمل مناطق عديدة وواسعة ما بين نهر الخابور ودجلة والفرات في وسط الجزيرة الفراتية بين قرقيسياء وسنجار ونصيبين والموصل شمالاً وعانة وتكريت جنوباً وبعضهم كان على الضفة اليمنى لنهر الفرات عند منبج والرصافة[٣٤]، والنمر بن قاسط في مدينة رأس العين ونواحيها[٣٥].

ومن الجدير بالذكر أنه كان في الجزيرة الفراتية إضافة إلى القبائل العربية بقايا عناصر قديمة من السريان والآراميين مع وجود عناصر غير عربية فيها، مثل الأرمن والفرس والأكراد[٣٦]، والغالب أن الأكراد سكنوا المناطق الشمالية والشرقية من الجزيرة الفراتية، ومنها جزيرة ابن عمر فأنها كانت تعرف بجزيرة الأكراد، أي قبل أن يختطها الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبي الذي نسبت إليه الجزيرة فيما بعد، وذلك في أيام الخليفة العباسي المأمون[٣٧]، أما الفرس والأرمن، فعلى الغالب أنهم كانوا في المناطق الشمالية والشرقية، وقد دخل معظم هذه الأقوام الدين الاسلامي، ولم يبقوا منعزلين عن غيرهم من العرب المسلمين، بل حدث اختلاط وتمازج بينهم وبين القبائل العربية القاطنة في الجزيرة الفراتية تدريجياً واشتركوا معاً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة[٣٨]، وتحملوا معاً أعباء الدفاع عن الدولة العربية الاسلامية وحدودها تجاه عدوهم البيزنطي. ●

المراجع

(١) الاصطخري: المسالك والممالك، ط ابريل ١٩٢٧، ص ٧١.

(٢) أبو الفداء: تقويم البلدان، ط باريس ١٨٤٠، ص ٢٧٣.

(٣) خماش: الادارة في العصر الأموي، ط دمشق ١٩٨٠، ص ٤٥.

(٤) دانييل دينيت: الجزية والاسلام، ط نيويورك ١٩٧٠، ص ٨٥.

(٥) أحمد وصفي زكريا: عشائر الشام ج ١، ط دمشق ١٩٨٣، ص ٧٦.

(٦) المعارف الاسلامية: ج ٤، ط جيهان ١٩٣٣، ص ٤١.

(٧) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٤، ط بيروت، ص ٣٤٢.

(٨) أحمد وصفي زكريا: المرجع السابق، ج ١، ص ٧٠.

(٩) المعارف الاسلامية: المرجع السابق، ج ٥، ص ٣٢٦.

(١٠) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج ١، ط بيروت دار إحياء التراث العربي، ص ٥٧.

(١١) المعارف الاسلامية: المرجع السابق، ج ٥، ص ٤٧٤.

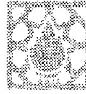
(١٢) نجدة خماش: الشام في صدر الاسلام (رسالة الدكتوراة) لم تطبع، ص ٣٩.

(١٣) أورد دينيت: في النص الخليج العربي باسم الخليج الفارسي ١١ وصحح بالمتن.

(١٤) دانييل دينيت: المرجع السابق، ص ٨٥.

(١٥) أحمد وصفي زكريا: المرجع السابق، ج ١، ص ٧٨.

(١٦) البلاذري: فتوح البلدان، ط بيروت ١٩٥٧، ص ٢٤٥.
(١٧) إحسان النص: العصبية القبلية أثرها في الشعر الأموي، ط لبنان ١٩٦٣، ص ٢٣٥.
(١٨) إحسان النص: المرجع السابق، ص ٢٣٥.
(١٩) المرجع السابق، ص ٢٣٥.
(٢٠) عبدالعزيز الدوري: المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام (العرب والأرض) ط ١٩٧٤ الدار المتحدة للنشر، ص ٣٣.
(٢١) المرجع نفسه، ص ٢٧.
(٢٢) خماش: الشام في صدر الاسلام (رسالة الدكتوراة)، ص ٤١.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ٤١.
(٢٤) ابن أبي حديد: شرح نهج البلاغة، ج ٢، ط بيروت دار الأندلس، ص ٢٧٠.
(٢٥) محسن الأمين: حرب الجمل وحرب صفين، ط دار الفكر ١٩٦٩، ص ١٠٥.
(٢٦) إحسان النص: المرجع السابق، ص ٢٣٥.
(٢٧) ابن أبي حديد: المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٧١.
(٢٨) المعارف الاسلامية: المرجع السابق، ج ٤، ص ٤١.
(٢٩) الاصطخري: المسالك والممالك، ط ابريل ١٩٢٧، ص ٧٨.
(٣٠) القلقشندي: صبح الأعشى، ج ١، ط ١ القاهرة ١٩٦٣، ص ٣٤١.
(٣١) ابن حوقل: صورة الأرض، ط بيروت ١٩٣٨، ص ٢٠٥.
(٣٢) العنزي: نهر الذهب في تاريخ حلب، ط حلب المطبعة المارونية، ص ٥٥٤.
(٣٣) ابن حوقل: المصدر السابق، ص ١٩٩.
(٣٤) المعارف الاسلامية: المرجع السابق، ج ٥، ص ٣٢٦.
(٣٥) إحسان النص: المرجع السابق، ص ٢٣٧.
(٣٦) خماش: الادارة في العصر الأموي، ط دمشق ١٩٨٠، ص ٤٥.
(٣٧) ابن شداد: الاعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، ط دمشق ١٩٧٨، ج ٣، ص ٢١٣.
(٣٨) علي صفي خربوطلي: المجتمع العربي، ط القاهرة ١٩٥٩، ص ٤٢.



● «إذا أحببت الناس ولم يكونوا ودودين انظر في حبك. إذا وجهت الناس ولم يهتدوا فانظر في حكمتك. إذا كنت لطيفاً معهم ولم يتجاوبوا فانظر في لطفك. إذا كان كل ما تعمله يذهب هباء فابحث دائماً في داخلك».

(منسيوس)

● «أنبل أنواع الرجال من يؤكد الصفات الجيدة في الآخرين ولا يعد السيئات؛ أما الوضيع فيعمل العكس. أنبل أنواع الرجال من يوجه اهتمامه الشديد إلى تسع نقاط فهو شغوف لأن يرى بوضوح، وأن يسمع بجلاء؛ شفوقاً في نظراته، محترماً في تصرفاته، متيقظاً في كلامه، متحمساً في أعماله، حريصاً على أن يستفسر عند الشك، يفكر في العواقب عند الغضب. يفكر في واجبه عند سنوح الفرصة للكسب».

(كونفوشيوس)

● «إذا حَمَّلتَ المسؤولية لمن لا يستحقها فسوف يكشف عن خلقه الحقيقي دائماً».

(أوجست هيكشر)

● «بوسع الانسان أن يوسِّع المبادىء التي يعتنقها، ولكن هذه المبادىء لا توسِّع الانسان».

(كونفوشيوس)

● «لا يمكن أن يصيب الشر إنساناً طيباً، لا في الحياة ولا بعد الممات».

(سقراط)

● «كن مهذباً مع الجميع، انيساً للكثيرين، حميماً مع القلة، صديقاً لواحد، عدواً للأحد».

(بنيامين فرانكلين)

● «ما هو الانسان دون أي تربية؟ إنه عبد رقيق رائع ووحش مفكر».

(جوزف آديسون)

● «لا تحتقر أحكام غيرك لأنها تختلف عن أحكامك، فربما تكونا أنتما الاثنين على خطأ».

(داندميس)



روائع أشغال المعادن الاسلامية في قاعة فرير

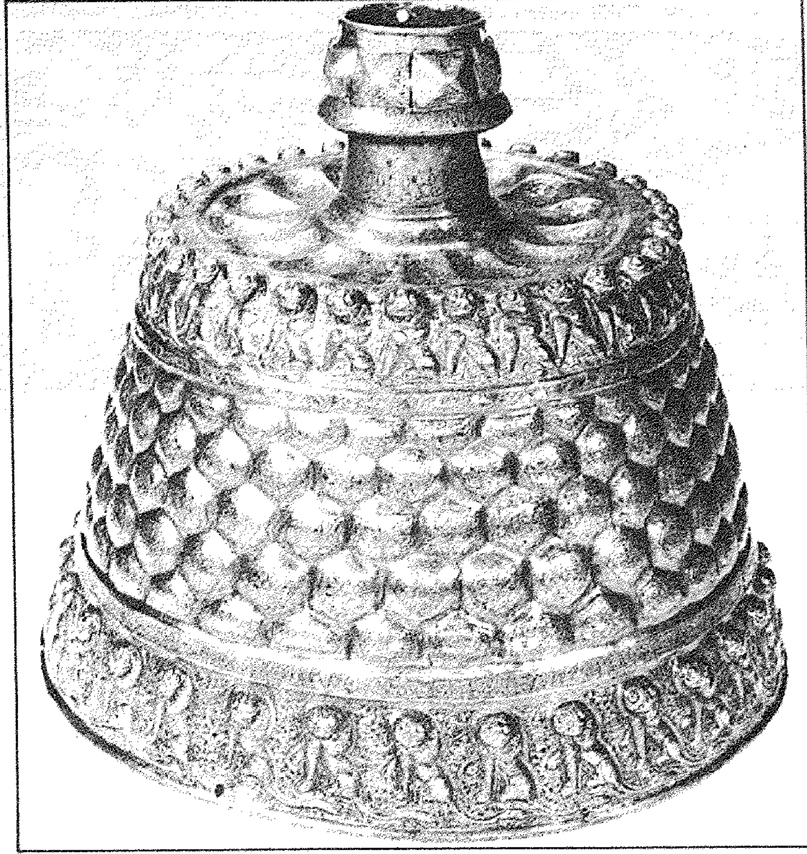
قسم التوثيق والأبحاث

عرضت مؤخراً بقاعة فرير للفن التابعة لمؤسسة سميثسونيان بواشنطن ٣٨ قطعة من أشغال المعادن الاسلامية من الهند وأفغانستان وإيران وسورية ومصر وتركيا على مدى ألف عام تبدأ بفجر العصر الاسلامي عام ٦٢٢ ميلادية.

والمعرض نتاج دراسة في مختبر فرير الفني استغرقت عاماً ونصف، بالاضافة إلى بحث تاريخي بدأ في الأربعينات تحت إشراف أستاذ الفن الاسلامي الراحل ريتشارد اتينغهاوزن، أمين فن الشرق الأوسط في فرير ما بين عامي ١٩٤٤ و ١٩٦٧. وواصلت أسين اتيل، التي احتلت المنصب نفسه ما بين عامي ١٩٧٠ و ١٩٨٠، هذه البحوث.

وتعكس أشغال المعادن الاسلامية أذواق وطلبات تشكيلة واسعة من الطبقات الاجتماعية والاقتصادية، تتراوح بين الصفوة الحاكمة والأثرياء وعامة الشعب. فالقطع الملكية تصنع خصيصاً من معادن غالية كالذهب والفضة وتزين بأشكال ورسوم تصور النشاط الملكي. وغالباً ما تنافس الأثرياء مع الحكام في طلب واقتناء أشياء لا تقل روعة وبهاء، أما العامة فكانت ممتلكاتهم من معادن عادية كالنحاس الأحمر والأصفر المشغولين بزخارف عامة.

أشغال المعادن الاسلامية المبكرة تكشف عن استمرار التقاليد الماضية وزيادة الاهتمام بالزخارف السطحية. ومن خلال التوسع الاسلامي السريع في أواخر القرن السابع



□ شمعدان من النحاس الاصفر المطروق المطعم بالنحاس الاحمر والفضة وطلاء من مادة سوداء، من افغانستان، ويرجع إلى النصف الثاني من القرن الثاني عشر.

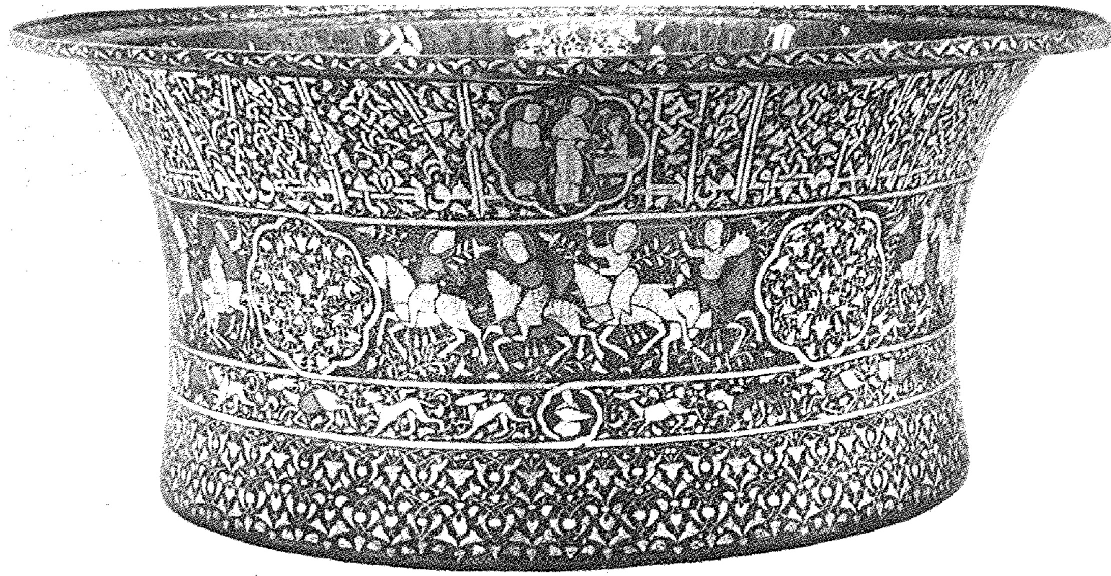
الميلادي وأوائل القرن الثامن، تأثر الفن الاسلامي بعدة حضارات وتقاليد فنية سابقة، سرعان ما استوعبتها، وهكذا استخدم الحرفيون الأساليب والأشكال الرومانية والبيزنطية والقبطية والساسانية، كالصب والتطريق والنقش والحفر والتطعيم، في خلق أشكال وتصميمات جديدة مبتكرة.

ورغم أنه من الصعب التعميم فيما يختص بتطور أشغال المعادن في عالم يمتد من اسبانيا غرباً إلى الهند شرقاً، إلا أنه تتضح لنا نقطتان: الأولى، أنه مع مقدم القرن العاشر، تم توحيد الأشكال في جميع أنحاء العالم الاسلامي، على أساس النماذج الأصلية، مع اختلاف الأوضاع والمقاييس. والثانية، أن التقدم حدث بداية بالرسوم السطحية المحدودة في أواني صدر الاسلام، وانتهى بتغطية الآنية كلها الذي وصل إلى تطوره الكامل خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

وقد بقي عدد كبير من تحف أشغال المعادن في العالم الاسلامي رغم الاضطرابات السياسية المستمرة، حيث تم الاستيلاء على هذه التحف، خاصة الثمين منها المصنوع من الذهب والفضة أو أعيد صهرها وتحويلها إلى عملات معدنية أو تحف جديدة، إلا أنه يبدو أن قطعاً كثيرة نجت، معظمها من المعادن الرخيصة كالنحاس والبرونز والنحاس الأصفر المطعم، وحفظت على مدى الأجيال.

وتكشف التحف المعدنية الاسلامية عن مزيج من الفن ومهارة الحرفي، بعضها بسيط وتقليدي والبعض الآخر مبتكر ودقيق معقد، يعمد إلى تمويه المعدن الرخيص بخيوط من الذهب والفضة والألوان وحتى الزجاج الملون بدلاً من الجواهر الثمينة. ويبقى تطور فن زخرفة المعادن غير واضح تماماً، كما أن هياكل الورش والعلاقات بين «المعلم» و«الصبي» وتوزيع العمل بين الحرفي والفنان ليست واضحة أيضاً. ولا توجد معلومات موثقة عن أماكن مراكز أشغال المعادن الرئيسية وأنواع الانتاج المختلفة على مدى العصور.

أهم المعلومات مستمدة من التحف



□ طست من النحاس الاصفر المطروق، مطعم بالفضة وطلاء اسود، صنع خصيصاً للسلطان نجم‌الدين ايوب في أربعينات القرن الثالث عشر. عليه كتابات عربية تتمنى العز لمولانا السلطان الملك السيد الأجل العالم العامل المجاهد المرابط المؤيد المنصور نجم‌الدين ايوب ابو محمد بن ابـي بكر بن ايوب.

أو الأشغال نفسها. ورغم قلة القطع الموقعة المؤرخة، وقلة النماذج التي تدل على مكان صنعها، إلا أن النقوش تساعد على تحديد بعض الورش والمراكز، ومنها يمكن الافتراض بأن توزيعاً للعمل كان موجوداً بين الفنان الذي تصور شكل وتصميم القطعة، وبين الحرفي الذي نفذها وطعمها وزخرفها.

ورغم الاضطرابات والتغييرات في العالم الاسلامي، وهجرة الصناع المهرة بحثاً عن فرص العمل والكسب الأوفر داخل العالم الاسلامي الشاسع، إلا أنه أمكن من واقع النقوش تحديد بعض مراكز الانتاج المعدني على مر العصور الاسلامية. في صدر الاسلام برزت طبرستان ومرو وبخاري وسمرقند ونيسابور ودمشق، وفيما بعد انضمت القاهرة والموصل وحيرات وغيرها. وليس من السهل تحديد الورش الفردية أو الأساليب المحلية على وجه الدقة، لكن التغييرات الاقليمية واضحة. فتحف وأواني سورية ومصر في القرن الثالث عشر تتميز بأشكال واضحة الرسم دقيقة المعالم على خلفيات شاملة من الأرابيسك والزخارف الهندسية والزهرية والكتابات. ومن جهة أخرى تحاشت الأواني الفارسية في القرن الخامس عشر استخدام الأشكال واعتمدت على الزخارف الزهرية والهندسية مع تطعيمها بالخطوط العربية والنقوش. الأواني السورية والمصرية استخدمت نطاقات من الخطوط العربية مطعمة بالذهب أحياناً وهكذا فإن زخرفة معظم أشغال المعادن الاسلامية تعتمد على العلاقات المعقدة بين الأنماط الهندسية والزهرية والأشكال ونشاطات الأمراء والملوك كالمآدب والصيد، والحروب، وتجد في حالات نادرة مناظر وأشكالاً مسيحية وأيقونية، وكتابات تحفل بالتمنيات لمالك الآنية بالحظ السعيد والمال الوفير. وأحياناً تشمل الكتابات اسم المالك وألقابه وحتى اسم الصانع وتاريخ الانتاج. كما يغلب استخدام الخط الكوفي في كتابة الآيات القرآنية على الأواني الفارسية التي ترجع إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

من هنا جاءت أهمية معرض «أشغال المعادن الاسلامية» الذي نظمه غلين لوري، أمين متحف

فن الشرق الأوسط الحالي، لأنه أول معرض من نوعه في صالة فرير جاء بعد دراسات مكثفة مستفيضة للحصول على المعلومات الفنية وتكوين المواد المستخدمة وطريقة الصناعة، فضلاً عن المعلومات التاريخية والجمالية.

وفي التحضير للمعرض، فحص المرممان تشيس وجيت وحللا، وفي أكثر من حالة، طورا أساليب الحفاظ على التحف الدقيقة. ونشرا ما حصلا عليه من معلومات، إلى جانب ما وصلت إليه أتيل، في الكتالوج المصاحب للمعرض الذي يقع في ٢٨٨ صفحة.

وكانت الأهداف الرئيسية للتحليل والفحص الفنيين هي تقرير كيفية صناعة التحفة والمواد المستخدمة في صناعتها. وللتعرف على طريقة الصناعة استخدم التكبير من ٦ إلى ٣٠ مرة، فضلاً عن الفحص بالأشعة. واستخدمت الكيمياء الدقيقة (التحليل الكيميائي لعينات صغيرة تحت الميكروسكوب)، وتحاليل الأشعة المنحرفة لتحديد المعادن المستخدمة.

واستطاع خبراء فرير أن يصلوا إلى معلومات إضافية عن التحف بدراسة تصميمها ونقوشها التي توفر دلائل هامة عن تاريخها وظروف صناعتها. فمثلاً، في يوميات الامبراطور المغولي جاهانجير، سجل أمره بصنع خنجر من مادة شهاب هوى أثناء حكمه (١٦٠٥ ــ ١٦٢٧) وتكشف النقوش المحفورة على نصل خنجر من مجموعة فرير أنه هو نفسه الذي أمر الامبراطور بصنعه، فقد كشف فحصه باستشعاع أشعة اكس عن أكثر من مجرد آثار من النيكل على نصله، مما عزز الظن بأن صلبه من مادة نيزك.

وحينما لا تحمل التحفة أكثر من اسم واحد، يرى الخبراء أن الحرفي نفسه هو الذي طرق المعدن وخلق التطعيم المعقد أو الزخارف السطحية. المقلمة المعروضة مثل جيد على ذلك، فقد صنعها وزينها شازي (١٢١٠ ــ ١٢١١)، وكذلك الابريق الذي صنعه قاسم بن علي عام ١٢٣٢، والخنجر والجراب اللذان صنعهما طاقي عام ١٧٧٧.

والمقلمة واحدة من نماذج الأدوات الأنيقة الفريدة في الأشغال المعدنية الاسلامية، ففي استخدام الكتابات الزخرفية هنا تنتهي سيقان الكلمات بجذوع ورؤوس إنسانية، وهي مبتكرة لأن حوائطها رقيقة بشكل غير عادي ولأن قاعها وغطاءها قد تم صبهما على انفراد. ويقوم بعض الحرفيين بناء على طلب خاص بالابتعاد عن الأنماط التقليدية، وضمن مجموعة فرير نجد أجمل التحف المعروضة، مثل طست من النحاس والفضة صنع خصيصاً للسلطان السوري نجم الدين أيوب (حوالي عام ١٢٤٠)، وهو مطعم بزخارف تمثل لعبة البولو التي يفضلها السلطان، فضلاً عن مناظر من حياة السيد المسيح. ولا شك أن صاحب تحفة أخرى مجهول، وهي زمزمية من النحاس الأصفر المشغول بالفضة ترجع إلى القرن الثالث عشر، كان قد طلب هذه النقوش البديعة التي لا نظير لها. وينتمي الطست والزمزمية إلى مجموعة نادرة من ١٦ تحفة من عصر الدولة الأيوبية في سورية ومصر خلال أربعينات القرن الثالث عشر، ومزينة برسوم مسيحية. وتقول اتيل: «لقد ثار جدل مفاده أن الموضوعات الرئيسية المسيحية في هذه الزخارف تكشف عن أيقنة ملكية وعن ذوق خاص للبلاط الأيوبي».

وبالنسبة لمجموعة من التحف الأيقونية المختلفة، دهش المرممون لثبات طبيعة المواد المستخدمة، فرغم المدى الجغرافي والزمني الواسع الذي تغطيه المعروضات، اكتشفوا أن النحاس الأصفر (وهو سبيكة من النحاس والزنك) هو المستخدم هنا بدلاً من البرونز (سبيكة النحاس والقصدير) المستعمل في جميع أنحاء العالم.

لكن البحوث لم تكن كلها حاسمة. فالذهب الذي لا يصدأ أو يؤثر فيه الزمن، يصعب معرفة تاريخه من خلال البحوث العادية، وقلما يوجد ما يشير إلى تاريخه أو مصدر الخام. بالاضافة إلى أن أساليب الصياغة ظلت كما هي تقريباً على مر القرون، ويتعذر على العلماء أخذ عينات من التحفة لفرط صغر حجمها. وأسفرت دراسة أجريت على نحو نصف دزينة من التحف الذهبية عن أقراط تحتوي معدن الكاديوم، وهو عنصر لا يوجد عادة في التحف القديمة، ويأمل هؤلاء العلماء أن تؤدي هذه البحوث إلى الاجابة عن



□ (إبريق بلاكاس). نماذج من الفن الإسلامي.

أسئلة عديدة عن عصر السبائك الذهبية التي يدخل فيها معدن الكاديوم.

إحدى تحديات الترميم العظيمة شكلها مرش فضي ترجع إلى القرن الثاني عشر، غالباً ما كان يستخدم لرش ماء الورد، كان قد تحطم وأصلح باستخدام اللحام الكثيف، قبل أن يقتنيه المتحف عام ١٩٥٠. وكان على المرممين أن يزيلوا اللحام أولاً، مما جعل الاناء يتحول إلى عدد كبير من القطع الصغيرة، ويجدوا وسيلة لجمعها بحيث تعود قوية ثابتة دون تشويه شكل ونقوش القطعة.

والمعروف أن الأشغال المعدنية الاسلامية جديدة على مجموعة فرير، وأول تحفة معدنية حقيقية انضمت إلى المجموعة عام ١٩٣٦، أي بعد وفاة تشارلس لانغ فرير، صاحب المجموعة التي سميت في المتحف باسمه، بعقد كامل. وكانت هذه التحفة هي المقلمة البرونزية السابق ذكرها، والتي اقتناها جون اليرتون لودج، أول مدير للمتحف.

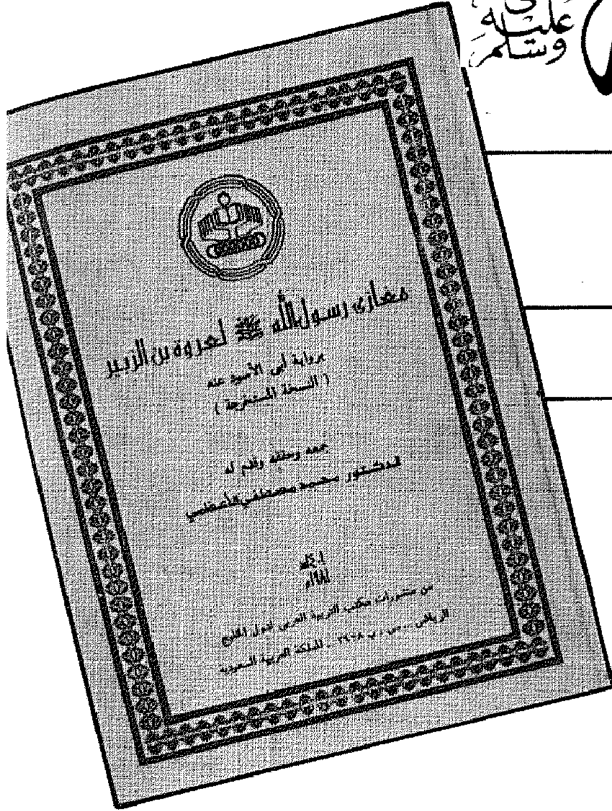
وخلال أعوام قاعة فرير للفن التي تربو على الستين، ركز على أهمية بحث ودراسة المعروضات. والمعلومات المتوفرة عن الشرق الأوسط في قاعة فرير خدمة أخرى لمساعدة الباحثين.

وقاعة فرير للفن حولت ملكيتها لمؤسسة سميثسونيان عام ١٩٠٦، وفتحت للجمهور عام ١٩٢٣. وتشمل مجموعاتها قطعاً فنية آسيوية من اليابان إلى البحر المتوسط، بالاضافة إلى أعمال فنانين أميركيين من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، من بينهم جيمس ماكنيل ويستلر. ●



مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم لعروة بن الزبير

المتوفى سنه ٩٦ هـ



اسم المحقق: **الدكتور محمد مصطفى الأعظمي.**

الناشر: **مكتب التربية العربي لدول الخليج.**

سنة النشر: **١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م.**

عدد الصفحات: **٢٦٤.**



إن من الأهداف الرئيسية التي أنشىء مكتب التربية العربي لدول الخليج من أجلها، العناية بالثقافة العربية الاسلامية، والمشاركة في نشر التراث العربي الاسلامي.

لذلك انصرفت وجهته صوب العناية بهذه الأهداف، وصولاً إلى خدمة الأمة العربية من خلال خدمة تراثها الخالد، فكانت من أولى خطاه نشر بعض الآثار التي تعني بالفكر العربي الاسلامي، مشاركة منه في الاحتفاء بحلول القرن الخامس عشر الهجري، فتقدم إلى طائفة من الباحثين ليعضدوا خطوته هذه بتقديم ما لديهم من أصول في هذا الباب، فكان ممن حظي المكتب بنشر نتاجهم الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، أستاذ علم الحديث الشريف في جامعة الرياض وأحد المشتغلين بخدمة السيرة والحديث النبويين الشريفين، وقد سبق أن قام بنشر جملة من الدراسات وإحياء بعض النصوص الحديثية، مؤرخاً لها ودارساً حيث أفاد المكتبة العربية الاسلامية بهذه الدراسات والنصوص، ومن جهوده المباركة التي تبناها مكتب التربية العربي لدول الخليج، ومشاركة منه بهذا الحدث الاسلامي الجليل... كتاب يضم «مغازي» رسول الله محمد (صلى الله عليه وسلم)، تأليف التابعي الجليل عروة بن الزبير المتوفي في سنة ٩٦هـ.

لذلك كانت «مغازيه»، طلبة الطلبة، ومنية المؤرخين، فاعتمدها أهل التاريخ أصلاً لتواريخهم، أمثال: ابن جرير الطبري، وابن سعد، واليافعي، وابن كثير، والكلاعي، وغيرهم...

ويقوم عمل الدكتور الأعظمي على التقاط شذرات هذه المغازي...

وأطلق على عمله: «مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم» لعروة بن الزبير، النسخة المستخرجة، وقد تلقف هذه النصوص من كتب السيرة والمغازي وبعض كتب الحديث، وجعل عمله هذا يدور في ثلاثة أقسام رئيسية هي:

أولاً ــ دراسة عامة للقرآن الكريم وأثره في النظرة التاريخية، ثم واقع الدراسة التاريخية في القرآن ودراسة السيرة ودور الصحابة فيه، ثم دور التابعين من بعدهم.. وأثر عروة بن الزبير في التأليف في السيرة والمغازي، ثم عرض لحياته وأخباره.. ثم «لمغازيه» ولمن رواه.. فعرض ترجمة أبي الأسود المعروف بيتيم عروة: محمد بن عبدالرحمن بن لهيعة بن عقبة الخضرمي (ت ــ ١٧٤هـ).. حيث أن مصادر هذه المغازي جاءت عن طريق رواية ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة..

ثانياً ــ الملاحق، وضمنها: كتابات عروة بن الزبير إلى عبدالملك، والوليد وغيرهما من رجالات بني أمية، والمتعلقة بالمغازي.. وأسماء أهل (بدر) الذين لم يذكرهم عروة في مغازيه.. أو بالأحرى لم يستوفهم ابن حجر الهيثمي في «مجتمع الزوائد» ونشر صفحة من: «سير أعلام النبلاء» وفيها ترجمة ابن الزبير وأبي الأسود.. علماً أن: سير أعلام النبلاء «أحد الموسوعات التاريخية التي وضعها مؤرخ الاسلام الذهبي شمس الدين» (ت ــ ٧٤٨هـ). ونشر منها ثلاث مجلدات.. في القاهرة ثم توقف الطبع.. ومن هذا العرض الوجيز، تبين الجهد الطيب الذي قدمه الدكتور محمد مصطفى الأعظمي «أستاذ الحديث الشريف في جامعة الرياض» إلى عشاق التراث المحمدي.. حيث قد أضاف لبنة جديدة إلى صرح مكتبة «المغازي والسير» وهو عمل حميد، يذكر له فيشكر عليه..

وقد ساهم مكتب التربية العربي لدول الخليج في الرياض، بهذا الصنيع الصالح، حيث تبنى نشر هذا الكتاب النافع: «مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم» لعروة بن الزبير، مشاركة منه في الاحتفاء بدخول القرن الخامس عشر الهجري الجديد.. وإيماناً منه بضرورة إحياء التراث العربي الاسلامي. ●



● «قد تكون أفضل الطرق أصعبها، ولكن عليك دائماً باتباعها، إذ أن الاعتياد عليها سيجعل الأمور تبدو سهلة».

(فيثاغورس)

● «الخير الحقيقي ينبثق من صميم قلب الانسان. البشر كلهم مولودون اخياراً».

(كونفوشيوس)

● «من يفكر في سعادة الآخرين يمكنه أن يرجو السعادة لنفسه».

(كوروي)

● «ليس ثمة سعادة تعادل السعادة التي يستشعرها المرء عندما يقابل صديقاً، اللهم إلا ربما السعادة التي يستشعرها إذ يصنع صديقاً جديداً».

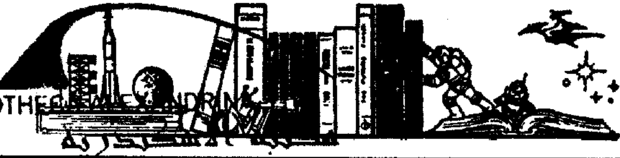
(رديار كبلنغ)

● «الطموح عندما يتوصل إلى السيطرة، فإنه يصبح طاغية جباراً على الذين سلّموه كل شيء، وعندئذ، ولمعرفته بالشر والاثم، تراه يغذي بالنسبة إليهم الحقد والحذر والاهانات».

(ديموستين)

● «أعظم سعادة في الحياة هي الاقتناع بأننا محبوبون.. محبوبون لأنفسنا، أو بالأحرى محبوبون على الرغم من أنفسنا».

(هوغو)



☐ **الشيخ أحمد عارف الزين**
مؤسس مجلة العرفان ١٣٢٧هـ ــ ١٩٠٩م
منشورات مجلة العرفان ــ الطبعة الأولى ١٩٨٦ ــ بيروت .... الدكتور أيوب حميّد
قدّم له: الدكتور محمد المجذوب

☐ **تاريخ تطوّر الحركة النسائية في لبنان**
وارتباطها بالعالم العربي ١٨٠٠ ــ ١٩٧٥
دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ــ بيروت..................د. حنيفة الخطيب

☐ **أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية**
في الشرق العربي في عصر النهضة
معهد الانماء العربي ــ الدراسات التاريخية
الطبعة الأولى ١٩٨٦ بيروت.. د. محمد مخزوم

☐ **هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة**
في النزاع العربي ــ الاسرائيلي؟
معهد الانماء العربي ــ الدراسات السياسية
الطبعة الأولى ١٩٨٦ بيروت..د. نديم البيطار

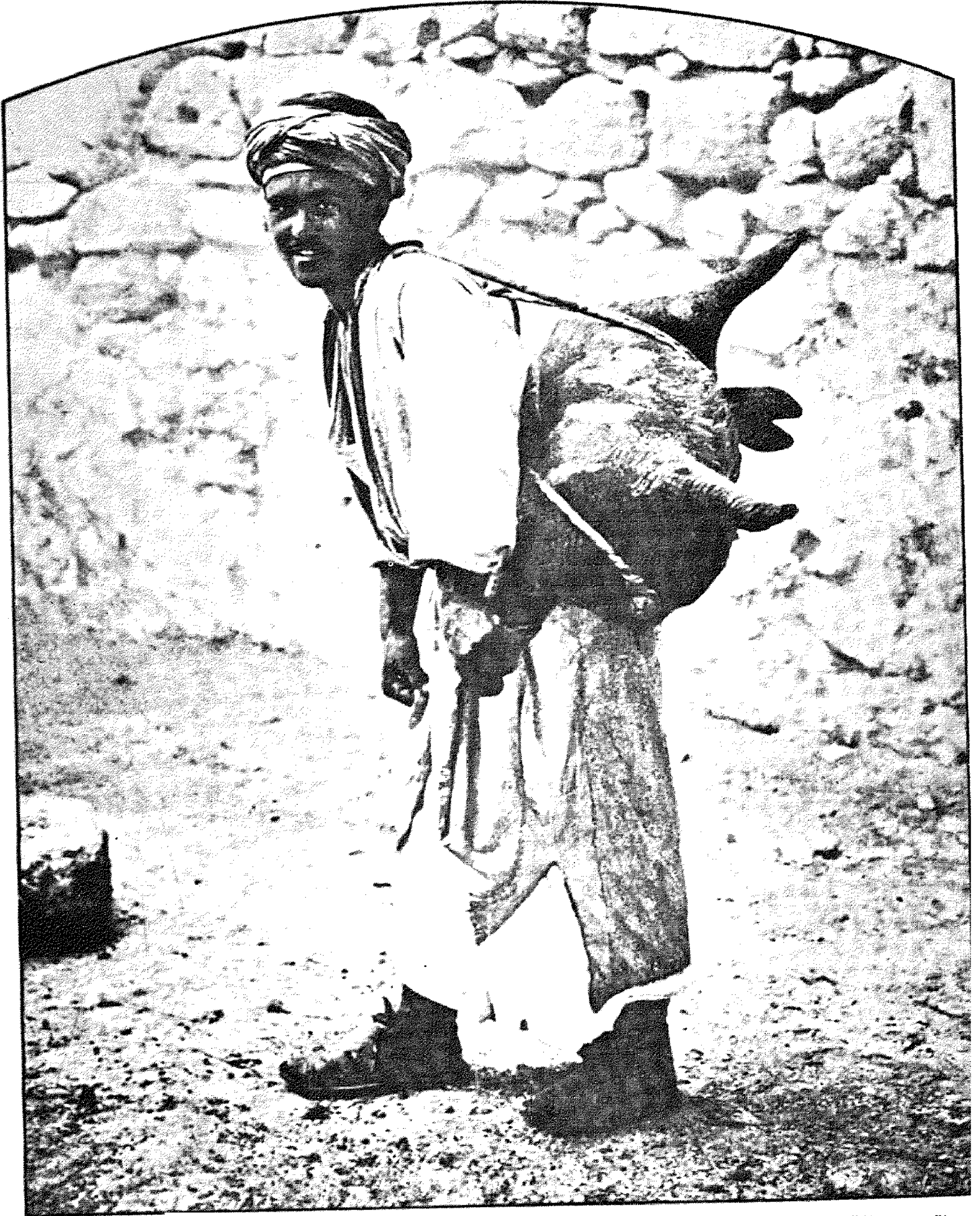
☐ **الجهاد في الاسلام**
دار الكرمل للنشر والتوزيع ــ دمشق ــ الطبعة الأولى ١٩٨٤ .... الفريق عفيف البزري

☐ **هلّت من صبرا عشتار (شعر)**
دار الكرمل للنشر والتوزيع ــ دمشق.................................أحمد الريماوي

☐ **الخليج العربي في السياسة الدولية**
قضايا ومشكلات
دار الشراع للنشر ــ الكويت ــ الطبعة الأولى ١٩٨٦ ....خالد بن محمد القاسمي

☐ **البترول والغاز الطبيعي**
منشورات مركز الانماء القومي ــ بيروت
الطبعة الأولى ١٩٨٦..خالد بن محمد القاسمي

☐ **الواقع الاقتصادي المعاصر**
الكتاب (٢١)
منشورات مجلة العربي ــ نيسان ١٩٨٦.................................. د. حازم الببلاوي



ساقي من القدس بقربته الكبيرة آيام بيع المياه في عهد السلطان عبدالحميد العثماني
كتاب: Abdul Hamids Palestine Jacob M. Landau.